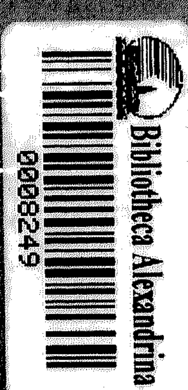
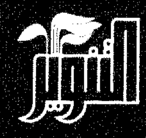
قضايا معاصرة

١

في فكرنا المعاصر







مقـــدمة الطبعة العربية الأولى

بعد هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ ، تحوّل كثير من الشباب العربي ، مفكرين وأدباء وشعراء إلى التفكير في ذواتهم وواقعهم لمعرفة أسباب الهزيمة وشروط المقاومة . فقد شعروا أنه من الخيانة أن يكتبوا أعظم الأعمال الفلسفية والأدبية والشعرية ليحفظها التاريخ والمنزل يحترق ، والدار مُهدّمة . وما الفائدة من عمران في أرض خراب ؟ خرجوا من عزلتهم ، وتركوا أعمالهم « الأكاديمية » ، وتوجهوا إلى الشارع العربي ، وخاطبوا الجماهير العربية من أجل إعادة بناء/الوعي القومي كما فعل « فشته » في المانيا بعد هزيمتها أمام نابليون .

« قضايا معاصرة » بجزئيه يضمّ معظم الكتابات التي نشرتها في المجلات العربية منذ ١٩٦٨ ـ ١٩٧١ في « الفكر المعاصر » ، « الكاتب » ، « تراث الانسانية » في مصر ، و « الآداب » في بيروت . نُشر الجزء الأول في ١٩٧٦ بعنوان في « فكرنا المعاصر » ، وبه كل تحليلات الواقع العربي وحالتنا الراهنة ، والثاني في ١٩٧٧ بعنوان في « الفكر الغربي المعاصر » ويحتوي على دراسات حول أشهر مفكري الغرب الذين قاموا بدور طليعي في تحديث مجتمعاتهم كنموذج لنا على التحديث ، وفي نفس الوقت يحاول إعادة كتابة الفكر الغربي من منظور لا غربي ويعبر عن الوضع الراهن للأمة العربية . يعبر الجزء الأول عن وضع « الأنا » والثاني عن وضع « الغير » وكلاهما يعبر عن هزيمتنا أمام الآخر . وما زالا يطرحان عديداً من القضايا الحية ، مساهمةً منا في حلّ الأزمة المعاصرة ودرء الأخطار عن الأمة . كُتبا في مصر « الناصرية » ويعبران عن الأوضاع الفكرية السائدة في مصر في هذه الفترة منذ الهزيمة حتى وفاة ناصر ، نقداً للذات واصلاحاً للذهن . فالهزيمة كانت في الفكر وفي الروح وفي الوعي قبل ان تكون في ساحة القتال .

وقد غلب على الجزأين منهج واحد وتحليل واحد ، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين ، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في

شعور الباحث ، لإقامة نوع من « الفينومينولوجيا » الاجتماعية . الهدف منها مخاطبة الجماهير العربية بأسلوب مباشر ، وتجاوز المناهج العلمية الأكاديمية الاحصائية النظرية أو التطبيقية من أجل اتصال مباشر بالفكر ورؤ ية مباشرة للواقع . وبالرغم من دخول مستويات عديدة من الرقابة في التغيير والتبديل والمحو والاسقاط ، سواء الرقابة الداخلية في إدارة المجلات أو الادارة الخارجية للنظام ، فإنها ما زالت تعبر عن هذه الفترة من تاريخ مصر ، والأمة العربية ، فترة إعداد الأمة بعد الهزيمة وتحقيق النصر للشعوب .

حسن حنفي
القاهرة / ١٩٨١

أولاً ـ رســـالة الفــكـــر

١ ـ رسالة الفكر

٢ ـ دور المفكر في البلاد النامية (أشكال التعبير)

١ ـ رسالة الفكر (*)

ليس الفكر كلمة تُقال . بل هو شهادة على العصر . وتعني الشهادة كلمة الحق التي تفصل بينه وبين الباطل ، وهي حكم على واقع وكشف لحقيقته . والمفكر هو هذا الشاهد ، والشاهد هو الشهيد . فليست الشهادة فقط اظهاراً للواقع على انه حقيقة ، بل هي أيضاً فعل شعوري ، يعبّر عن وجود المفكر . فوجود المفكر في حد ذاته في العصر شهادة ، والمفكرون شهداء الحق ، أي هم الذين يشهدون على عصرهم ، وهم الذين قد يلقون الشهادة ، أي الاستشهاد ، جزاءاً على شهادتهم . المفكرون في العصر هم الشهداء . لذلك كان سقراط شاهداً على عصره وشهيداً له . وكان ابن حنبل في محنته شاهداً على عصره وشهيداً له ، وكان جيوردانو برونو الذي حُرق علناً بأمر من محاكم التفتيش ، لإيمانه بالعقل وبالعلم الجديد ، شاهداً على عصره وشهيداً له .

ويكون المفكر شاهداً وشهيداً إذا حقق رسالة الفكر . فما هي رسالة الفكر حتى يكون شهادة وما هي رسالة المفكر حتى يكون شاهداً وشهيداً ؟ .

أولاً ـ رسالة الفكر كشف الواقع :

١ ـ ليست رسالة الفكر عرض أكبر كمية من المعلومات ، وتغطية الواقع وتغليفه بها ، بدعوى نشر الثقافة ، أو تعريف الناس بما تجهل ، أو الاطلاع على أحد ث نظريات العصر . ويتسابق العلماء الجهّال في ذلك ، كل منهم يقتطف نظرية ويعلنها ، وتكون عظمته بمقدار ما يقتطف ويعرض . فإن كان رحيماً بسّط وسهّل ، وإن كان عظيماً صعّب وعقّد ، فالعلم له أهله ، وتكثر الندوات ، وتتوالى المقالات ، ويتحادث المتعالمون مع بعضهم البعض ، العالم يعطي علماً للذي يريد ، والذي يريد يتعلم حتى يكون

(*) الكاتب ، يناير كانون سنة ١٩٧١ ، العدد ١١٨ .

عالماً ، كلا الطرفين يتعاطى العلم ، وينقله للآخرين ، وتكون هذه هي رسالة الفكر ! تراكمٌ للمعلومات دون المعرفة بنشأة العلم ، وتراسب طبقات من النظريات دون وعي بتقدم العلم . فالعلم ليس هو المعلومات بل كيفية نشأتها ، أي النظرة العلمية التي كانت شرطاً لها ولوجودها . وفي هذه الحالة يتم طَمس الواقع وتغليفه ، ويشارك العالم في الابتعاد عنه واظلامه وعدم رؤ يته ، ويستبدل بواقعه الخاص واقعاً آخر مزيفاً ، مركباً ، مصطنعاً ، خاصة اذا كان وارداً من بيئة حضارية اخرى . وهو في نفس الوقت واقع هش لأنه يكفي أن ينتفض الواقع الأول حتى يتساقطَ هذا الواقع العلمي المتراكم ، بإعتباره أحد أسباب الزيف . وقد لا يبعد ما نسميه بالاستعمار الثقافي عن هذا كثيراً . فقد حاول الاستعمار نشر معلومات في البلاد المستعمرة ، بل وأكبر قدر منها حتى ينزع العقول عن بيئتها . ويحشوها بعلم عصري ، يضمن به ولاءها . وفي نفس الوقت ، يشعرها بعجزها ، ويربي لديها عقدة نقص من هذا العلم العصري ، في لحظة لم تعِ هذه العقول فيها بعد واقعها الحاضر ، أو تراثها القديم . وقد حاولت الطبقات المثقفة السير في ذلك ، كما حاولت الطبقات المثقفة الجديدة السير في نفس التيار من أجل الشهرة العلمية بأسرع الطرق ، واستعراض المعلومات ، ومن ثم يتحوّل المفكر الى عارض ، وفي بعض الاحيان الى تاجر أو الى بائع متجول ، وكأن المفكر له بضاعة وهي العلم . وقديماً هاجم سقراط السوفسطائيين الذين يظنون انهم يحملون علماً أو يبيعونه ، في حين ان سقراط نفسه كان لا يعلم شيئاً ، وان علم شيئاً فإنه يستخرجه من الذي يعلمه . وقد سار في هذا الطريق كل مفكر عاجز لا تتحمّل قدراته أكثر من العرض ، فما أسهل نقل المعلومات وما أصعب رؤ ية الواقع نفسه . لذلك غلب على دراساتنا جمع المادة وعرضها في أي مجال أو حول أية شخصية ، أو في أي فترة أو عصر . كذلك تعودنا على جمع الموضوعات من الكتب الجاهزة ، فاذا أردنا بحث أي موضوع مثل الجمال أو القيمة أو الحقيقة جمعنا كل ما قيل عنه ، ورتبناه وبوبناه . ويكون الموضوع قد تمتّ دراسته ، في حين ان تحليل الواقع نفسه الذي قام به العلماء السابقون يمكن أن يكون هو المنهج الذي يجب اتباعه ، أي الذهاب الى المصدر الأول المباشر الذي صاغ منه العلماء على الطبيعة نظرياتهم . واذا استمر الفكر في العرض المستمر ، فإنه ينتهي الى الكل ولا شيء . ولا يكون صادقاً في شيء . فإنه يعرض كل ما تقع عليه يداه حتى ولو كان متناقضاً ، ولا مانع ان يكون اوربياً يعرض الأدب الافريقي ، أو رأسمالياً يعرض للمذاهب الاشتراكية .عرض المعلومات على هذا النحو فيه نهاية للفكر ، وذلك لأن الفكرة كالسكين . تنفذ الى الواقع ولا تتراكم فوقه . واذا انتهى الفكر انتهت الحركة ، وفقد الفكر رسالته في توجيه الواقع . وما يظنه العالم جهلاً في واقعه قد يكون اكثر علماً من معلوماته التي يستعرضها ، فالحكمة الشعبية عند الجماهير تعطي علماً أو حكمة ، وتجعلها على وعي بالحياة ولا يستطيع أحد أن يتعالم عليها أو أمامها .

ويشتد الأمر كرباً عندما يتطلّب الواقع تحليلاً له ، وعندما ينادي بالتوجه المباشر نحوه . ومع ذلك ، يتطلّع المفكرون ، ويعرضون عليه معلومات غريبة عليه ، يمجّها ويرفضها وينفر منها . ففي واقعنا المعاصر ، ونحن نعاني من مرارة احتلال اراضينا وتبديد ثرواتنا لا تكون رسالة الفكر في الحديث عن امتلاك الفضاء الخارجي ، وكأن الأرض قد ضاعت من تحت أقدامنا ، ونبحث عن أرض أخرى في

الفضاء ، وكأن مشكلتنا الاساسية لمن الفضاء اليوم ونحن ما زلنا في سبيل استرداد الأرض[1] . والمشكلة في الحقيقة اسقاط من مجتمع معين يودّ امتلاك كل شيء حتى النجوم ، ونحن نردد وراءه بعقلية الملكية . ان كل مفكر يقوم بذلك يساهم في محاولة مقصودة لطمس واقعنا المعاصر ، ولتحويله من مشاكله الاساسية الى مشاكل مفتعلة باسم الثقافة ، وتحت ستار عالم الفكر . وقديماً سار بعض المفسرين والشرّاح على هذا المنوال ، فجمعوا في الشروح الكبيرة اكبر عدد ممكن من المعلومات حول النصوص . فاذا تحدثوا عن سفينة نوح ، تحدثوا عن خشبها ، نوعه ومكانه ، أعداد الألواح ، ومساميرها ، وطريقة صناعتها ، معلومات كلها لا تفيد في رؤية الواقع الذي عاش فيه المفسر نفسه ، في حين ان تفسير المنار مثلاً نجده موجهاً نحو الواقع ، وتكون وظيفة المفسر حينئذٍ تحريك الواقع بالنص ، وتغييره بالفكر .

٢ ـ ليست رسالة الفكر ترديد أي نظريات تُقال في أية بيئة حضارية ، خاصة إنْ كانت هذه النظريات تمسُّ حضارة المفكر المردد . فما زلنا نتحدث نحن عن الشعوب البدائية ، وعن عقلياتها وأمزجتها وطبائعها وتصوراتها ، وهو ما تخلّت عنه الحضارة الغربية منذ أكثر من نصف قرن ، إلا من دراسة أبنية عامة للفكر البشري ، بصرف النظر عن مستوى الرقي الحضاري لكل شعب[2] . وهذا النوع من الدراسات يتطلّب اعادة دراسة وفحص وتمحيص ، لأنه يقوم على بعض المسلمات غير العلمية في تصنيف المجتمعات وفي مقاييس التصنيف ذاتها . بل ان كثيراً من أشكال الفن المعاصر لتعود إلى اشكال ما سماه الاجتماعيون المجتمعات البدائية ، أي أن أقصى ما توصّل إليه المجتمع المتقدم هو عود إلى ما سماه من قبل المجتمع البدائي ! رسالة المفكر أن يعيد النظر في هذه التقسيمات التي تكشف عن عقلية الباحثين اكثر مما تعطي موضوعاً علمياً أو نظرة محايدة . وهي نظريات كالاستشراق تماماً الذي يكشف عن عقلية الباحث الاوربي اكثر مما يعطينا علماً عن تراثنا القديم ، ولربما يستطيع الباحثون الذين لا ينتمون للحضارة الاوربية دراسة هذه الحضارة نفسها والحديث عن عقلية أوربية تفقد التوازن وينقصها التكامل[3] .

٣ ـ ليست رسالة الفكر الحديث بلغة العلماء ، عرض النظريات على المستوى العلمي الخالص . فالعلم الخالص في بيئة تنحو نحو التغيير ايثار للسلامة والعافية وحسن المعاش . رسالة الفكر هي التعبير عن الواقع بأسلوب مباشر ، يفهمه الواقع نفسه ، ويؤثر فيه ، وليس بأسلوب العلمية الخالصة ، فلا يمكن مخاطبة الجماهير مثلاً عن مشاكلها بمعادلات وصل اليها الباحث بالرياضة البحتة ، أو بنظرية المجموعات ، كما لا يمكن توعية الجماهير من أجل ان تكون السلطة الفعلية بيديها ، وتستطيع أخذ القرارات في صالحها ـ لا يمكن توعيتها بعرض نظريات السلطة والصفوة عرضاً علمياً خالصاً دون توجيه

---

(١) د . علي صادق أبو هيف : من يملك الفضاء ، عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، اكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٧٠ .

(٢) د . أحمد ابو زيد : نظرة البدائيين الى الكون . المرجع السابق .

(٣) انظر الدعوة لانشاء هذا العلم في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر » تحت عنوان « موقفنا من التراث الغربي »

نداء مباشر للجماهير . قد تكون رسالة الفكر حالياً في البلاد المتحررة حديثاً استعمال الاسلوب المباشر أو لغة الداعية ، دون الوقوع في الخطابة المبتذلة . العلم دعوة وليس بحثاً خالصاً ، وهناك فرق بين البحث العلمي الذي يجريه الباحث على مكتبه بين مراجعه ومصادره أو حتى في الميدان على الطبيعة وبين مخاطبة الجماهير ونشر الوعي الثوري بينها . ولا يعني استعمال الأسلوب المباشر في مخاطبة الجماهير الوقوع في الديماغوجية ، أو نقصاً في العلمية ، فأحاديث ماوتسي تونغ وكاسترو وكاميلو توريز وغيفارا وبن بركة لم تكن صياغات علمية نظرية أكاديمية بل كانت نداء مباشراً للجماهير على كافة مستوياتهم الثقافية . لذلك أيضاً نزل الوحي بأسلوب التخييل ، واستعمال الصور الفنية من اجل إفهام الجماهير ، ولم يستعمل لغة علمية خالصة للخاصة ، والوحي حقيقة مطابقة للواقع لأنه وصف له وهو يتغير . قد يقوم المفكر بذلك عن حسن نيّة طبقاً لإيمانه بالموضوعية والعلمية ، ولكن في عصرنا هذا ، عصر الجماهير العريضة ، تفرض هذه الجماهير على المفكر أسلوبها وطرق فهمها ، وقد يكون جيلنا جيل المفكرين المعبرين عن عصر الجماهير ، وليس جيل العلماء المتخصصين ، وقد تكون توعية ملايين من الناس اكثر جدوى في عصرنا هذا من التخصص الدقيق في علم ما ، هذا على مستوى العمل السياسي وليس على مستوى البحث العلمي أو الانتاج الصناعي[٤] .

٤ ـ ليست رسالة الفكر البحث النظري الخالص في المسائل النظرية الخالصة التي قد لا ينتج منها عملاً . فالحديث عن تصور الطبيعة عند اليونان أو عند الرومان أو الحديث عن آخر النظريات الطبيعية المعاصرة أو عن آخر ما وصل اليه العلم والتكنولوجيا ، كل ذلك من شأنه اما عدم التأثير المطلق ، ونقل المعلومات من كتاب الى كتاب أو من كتاب إلى مجلة أو من مجلة الى جريدة ، أو الى خلق أساطير جديدة ، والنظر الى هذه الانجازات على انها أعاجيب العصر ، أو انها القدرة التي لا مرد لها ، أو الى تأبيد التخلف وتقوية الاحساس به ، فمهما سار المجتمع النامي وتقدم فإنه لن يلحق بركب المجتمع المتطور لأن معدل التغيير لديه اسرع مما لدينا بمئات المرات ! والعجيب ان البيئات التي هي أحوج الى التحليل المباشر للواقع والى التغيير الفكري والاجتماعي هي التي تروج لأحدث النظريات في المنطق والطبيعة والرياضة ، وهي التي تستقطب نوعاً معيناً من المفكرين يقومون بهذه المهمة ، اي اغماض العين عن الواقع وعما يدور فيه ثم الحديث عما يحدث في الفكر في الشرق والغرب خاصة في الغرب . فنجد أن أساطين الفكر لدينا قد تجمعوا في بيئة معينة من أجل نشر العلم والفكر الحديث ، ويكون الثمن هو اغماض العين عما يدور تحت أقدامهم من سلب للثروات من الداخل أو من الخارج . ويكون عالم الفكر حينئذٍ غطاء يستر تحته نهب الواقع والتواطؤ الضمني بين أهل الفكر وأصحاب السلطة .

٥ ـ ليست رسالة الفكر تحليل اكبر عدد ممكن من المعلومات ، والتعامل معها برفق ، كأنها موجودات هشة يخشى عليها من الانكسار . صحيح ان ذلك افضل من العرض ، ولكن التحليل والمقارنة والنقد وإعادة الصياغة والفك والتركيب ، كل ذلك له أضرار بالغة . أولاً ، ليست الافكار

---

(٤) انظر في هذا الكتاب « ثقافتنا المعاصرة بين الاصالة والتقليد » .

أشياء مستقلة عن واقعها ، ولا يمكن التعامل معها كموجودات مستقلة ، ولا بد من الرجوع الى الواقع والتي هي تصوير له حتى يمكن الحكم عليها . صحيح ان هناك حدوساً واحدة تتكرر في الزمان ، ولكنها أيضاً تدل على مستوى نفسي معين ، وعلى تصور محدد للعالم ، أي أنها أيضاً تعبير عن واقع انساني حضاري . ثانياً ، يوحي التحليل بأن هناك حقائق موجودة خارج العالم ،أو بأن العالم لا حقيقة فيه ، وذلك لأن ميدان النقد والمقارنة هو ميدان خالص للافكار ، وكأن هناك صدقاً نظرياً في الاحكام ، وكأن النظريات صادقة أو كاذبة في ذاتها . وعادة ما يكون مقياس النقد أو القبول النسبي مقياساً ذوقياً خالصاً ، يرتبط بمزاج الباحث ، وبتكوينه النفسي . ثالثاً ، يتم التحليل بروح نسبية ، مع عدم اخذ المواقف الحاسمة ، لأن الموقف الحاسم يتطلب قراراً ، والتحليل لا يأخذ قراراً ، أو لأن الموقف الجذري هو اختيار ، والتحليل النسبي ليس فيه اختيار ، أو لأن الرفض لا يكون إلا نتيجة للعيش على مستوى الواقع ، والتحليل النسبي عيش على مستوى الافكار الخالصة ، حتى وان ظهرت بين الحين والآخر بعض المواقف الفكرية الواضحة ، فإنها تتحدد بهذا الشكل النسبي ، لأنها لا تلزم الواقع بشيء . رابعاً ، يوحي التحليل الفكري الخالص بأن البحث والفكر من شأن الخاصة وحدهم أو من عمل الارستقراطية المثقفة التي يكون الفكر فيها والموضوعات الثقافية جزءاً من حياة الطبقة الراقية . وغالباً ما تكون هذه الموضوعات على هامش الفكر ، وليست في جوهره ، تحوم حول الواقع ولا تنفذ اليه . خامساً ، يفصل التحليل النظري نهائياً بين الفكر والواقع ، وينتهي الى رفض الواقع للفكر كلية وكفره به ، وتكون هذه هي نهاية ثقافة الطبقة ، وبداية الواقع الذي يفرض فكره الذي يعبر عنه .

٦ ـ رسالة الفكر اذن هي التحليل المباشر للواقع بل هي عرض الواقع نفسه ، فالواقع فكر ، أو الاتحاد بالواقع والعيش معه والحديث بلغته وعلى مستواه . الواقع بطبيعته حركة ، والفكر هو التعبير عن حركة الواقع . الواقع حركة مستمرة ، يتجاوز حاضره الى مستقبله ، والتجاوز هنا الى الامام ، في حركة التاريخ . الواقع بطبيعته يتجه الى الانتقال من مرحلة الى اخرى . ولهذا ، تطور الوحي في التاريخ ، منذ ابراهيم حتى عيسى ، مطابقاً لحركة الواقع ، حتى اعلن الواقع نفسه في الاسلام . وكان عبيد مكة وضعفاؤ ها واذلاؤ ها يريدون الحرية والمساواة ، فالوحي كله نداء للواقع العريض ، وكل فكرة فيه نداء لواقع خاص ومجموع هذه الوقائع هو ما يسمى بأسباب النزول . التحليل المباشر للواقع هو الذي يكشف عن هذا التقدم الباطن فيه ، كما يكشف عن معوقات تقدمه ، كخطوة أولى في سبيل ازالتها ، لا يهم في ذلك اتباع المناهج الحدسية أو الاجتماعية ، الفلسفية أو العلمية ، فواقعنا يتحدث عن نفسه ، يمكن رؤ يته بالعين المجردة ، وبالوصف الحسي الساذج ، كما يمكن تحليله بالمناهج الاجتماعية والاحصائية ، وكلاهما صحيح ، الأول يعطي الفكرة والثاني ينظرها ويضمن يقينها . والمفكر الذي يقدر له البقاء هو هذا الذي يعبر عن واقع عصره ، أو ان شئنا ، روح عصره ، فالروح هي الواقع . وقد اعتبر الأصوليون القدماء الحقيقة ذات طرفين ، النص والواقع ، وان النص بدون واقع فراغ وخواء ، وان مهمة المفكر هي تحقيق المناط ، أي رؤ ية مضمون النص في الواقع المعاصر الذي يعيش فيه هذا المفكر أو الفقيه أو المجتهد . وحديثاً أيضاً أصبحت الطبيعة مصدر كل فكر ، وهي خير من كل كتاب .

ثانياً ـ رسالة الفكر تطوير الواقع :

١ـ ليست رسالة الفكر هي تبخير الواقع ، وتفريغه من مضمونه ، وتصريف طاقاته ، أو تمييع انتفاضاته ، وذلك بالتحليل الذكي الذي يقوم به بعض المفكرين . يستخدمون نفس البيانات العلمية التي يمكن للتحليل المباشر أن يصل اليها، ولكنهم يقضون على دلالاتها ، أو يؤ ولونها بحيث تفيد عكس ما تشير اليه . لذلك احتاج كل نظام الى مجموعة من المبررين الأذكياء من اجل القيام بهذه المهمة ، باستعمال علمهم ودرايتهم ، خاصة ولو كانوا من اساتذة الجامعات الذين يوثق بعلمهم على الاقل نظراً ومن حيث المبدأ . فاذا قصر المبرر عن أداء الدور أو قام به بطريقة مكشوفة أوفاضحة ، أو لم تؤثر طريقته وأساليبه في الجماهير ، استغنت الأنظمة عن خدماته ، وبحثت عن مجموعة اخرى اكثر ذكاء لم تظهر ألاعيبهم بعد أمام الجماهير ، أصبح المفكرون كالنجوم تتهاوى وتتساقط ، أو كالشهب تعلو وتهبط في حين ان الرسول قال : « أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم » . ويستعمل المبررون وسائل عدة من أجل تبخير الواقع ، وتفريغه من مضمونه ، ومن اجل المحافظة على مصالحهم الخاصة ، وعلى مراكز الحواة ، أو لاعبي السيرك . فاذا حدثت بعض الانتفاضات في الواقع مثلاً ، اعتبرها الاذكياء جزءاً من حركات الشباب العالمية ، وليست تعبيراً عن غضب بيئي محض من أوضاع موجودة بالفعل يود الواقع تغييرها ، ومن ثم يحول المبررون الاذكياء الخاص الى عام ، وبالتالي ينتفي وجود الخاص ، ويضيع ثقله . ويمكن لفريق ثانٍ اعتبار هذه الانتفاضات تعبيراً عن ازمة نفسية للشباب ، وموقفاً شخصياً ، أو ان شئنا مرضياً ، وليس موقفاً عاماً أو سوياً ، وليس تعبيراً عن واقع فعلي . ومن ثم تضيع الموضوعية في الذاتية ، ويضيع السوي في المرضي ، ويكون الواقع حينئذٍ في حاجة الى رعاية ، وليس مصدراً للسلطة . ويقوم فريق ثالث باعتبار هذه الانتفاضات تعبيراً عن سوء نية حتى يفصل بين طلائعها وواقعها ، ويقضي على موضوعيتها وصدقها ، ويشك في كل تطوير جديد للواقع ، خاصة وان البيئة قد تعودت على الأفعال القائمة على الهوى والغرض ، والتي تبدو في ظاهرها لخدمة القضية العامة وهي في حقيقتها تعبير عن مطلب خاص . وقد يقوم فريق رابع باعتبار ان هذه الانتفاضات دخيلة على الواقع ، من فعل المندسين والمتسللين ، وكأن الواقع لا يتحرك إلا بفعل خارجي ، وكأنه بطبيعته ساكن ، خاصة في بيئة تأنف الدخيل والأجنبي لطول خبرتها الطويلة معه . رسالة الفكر ليست في تبخير الواقع بل في اعطائه اكبر قدر من الاصالة والكثافة ، وفي دفع الواقع الى التعبير عن نفسه بصورة اكثر حسماً وأشد أيضاحاً ، وفي إعطاء انتفاضاته اكبر قدر ممكن من الحقيقة . فرسالة الفكر هي في دفع الواقع ومساعدته بالجهد البشري من أجل تأصيل حركته التلقائية .

٢ ـ ليست رسالة الفكر تسكين الواقع والابقاء عليه كما هو دون تغيير أو تبديل . من اجل المحافظة على النظام ، فكل تغيير شغب ، وكل جديد بدعة ، وكل اعلان للواقع تهور أو غرور . وفي بعض البيئات ، تكون مهمة المفكرين هي استتباب الامن ، واستقرار النظام حتى يظهروا وكأنهم حماة الأنظمة وحارسوها ، وحتى يصلوا الى اعلى المراتب بما أثبتوا من جدارة في حفظ النظام . وبالتالي يتحول المفكر الى

ناظر أو الى مفتش أو بعض الاحيان الى شرطي . يحسب المفكـر ان كل حركة في الواقع ضد النظام ، وكل حديث صريح منافٍ للأمن ، لأنه تعود باستمرار أن يبلغ الرؤساء التمام والكمال ، وبأنه استطاع ضمان ولاء الواقع لهم . رسالة الفكر ليست في تسكين الواقع بل في البحث عن معوقات تقدمه ، وعن أسباب سكونه ان كان ساكناً ، رسالة الفكر دفع الواقع وتطويره بل وتفجيره . ففي لحظات التحول الحاسمة في التاريخ يتفجر الواقع ، وتحدث الثورات ، يتحرك فجأة وبعنف ، وينتهي دور المفكرين المهبطين ، وحفظة النظام . وقد يشبون من جديد ، ويصبحون ثوريين من اجل لعب الدور من جديد ، وهو المحافظة على الثورة الجديدة ، فوظيفتهم الدائمة هي خدمةالأنظمة ، وليست قيادة الواقع أو على الأقل تركه لطبيعته الخاصة . وجودهم مرتبط بوجود السيد يدورون في فلكه ، يتعايشون منه ويتسابقون الى خدمته .

٣ ـ ليست رسالة الفكر اشباع حاجات الواقع بعد تسكينه ، وظهور طاقاته المختزنة في النشاطات الزائفة والرغبات المفتعلة . فقد يحدث في بيئة ما أن يتم تسكين الواقع . ولكن لما كان الواقع بطبيعته الحركة ، فإن طاقاته تتجمع ثم تظهر في انشطة زائفة ، يتم تصريفها عن طريق الفن والاعلام ، وتكون حجة ذلك هي ان الفن والاعلام يشبعان رغبة الواقع ، ولا ينفصلان عنه . في حين ان مهمة الفن والاعلام ، كمهمة الفكر تماماً ، هي رفع الواقع وتطويره ، وليس اشباع حاجاته الحاضرة ، لا سيما وانها مجموعة مختزنة من الطاقات ، لم يتم تصريفها تصريفاً طبيعياً من أجل تطوير الواقع ودفعه[٥] . في مثل هذه البيئات يكثر الفن الرخيص ، والفرق التي تستجدي ضحك الجماهير والتخفيف عنها ، وكلما يتم تسكين الواقع تظهر هذه الأعراض ، رسالة الفكر هي في تغيير الواقع ، وليس في اشباع حاجاته الشاذة ، واعادة الواقع الى حياته الطبيعية ومساره التلقائي . ولقد كان الفكر عند قدماء الطبيعيين هو نهوض الطبيعة أو ارتقاؤها ، أو الانتقال من القوة الى الفعل ، كما وصف أرسطو ، هي الطبيعة التي تنحو نحو غاية . وقد جاء الوحي مصدقاً للطبيعة ومطوراً لها .

٤ ـ ليست رسالة الفكر تبرير الوضع القائم بل تطويره والمساهمة في دفع حركته التلقائية . فالتبرير نفاق لأنه ليس تعبيراً عن مقاصد موجودة بالفعل لدى المفكر ، بل تعبير عما تعودت السلطة في المجتمع على سماعه ، وما تود تكراره ، حتى تقرأ السلطة نفسها ، ويحدث الخداع المزدوج بين المفكر وصاحب السلطة . وبهذا يتخلى المفكر عن صفته كشاهد على العصر ، ويصبح مبرراً للسلطة التي يرفضها في قرارة نفسه ، ويمحي عنه شرط وجوده ، وهي الشهادة الصادقة . ففي بعض البيئات مثلاً التي يكون فيها النظام السياسي قائماً على الاستسلام التام للسلطة ، وهو ما يعترف به المفكر في حياته الخاصة ، وعلى السمع والطاعة من الجميع ، وعلى تسليم الأمور كلها للسلطة تقرر وتدبر ، وعلى القناعة بلقمة العيش والسعي وراءها فتلك مهمة الانسان ، حول المفكر هذا الوضع في حديثه العريض الموجه الى الجماهير ، وهو في حقيقته موجه الى السلطة ، الى فلسفة رفض يستطيع الفكر فيه ان يرفض ويعترض وان يثبت

---

(٥) انظر «عن اللامبالاة : بحث فلسفي» ، في هذا الكتاب

وجوده بالنفي والاحتجاج . واذا كان الوضع السائد يقوم على القهر والغلبة ، وعلى اطاعة الأوامر طاعة عمياء ، وعلى التسليم بكل ما يقال اصبح لدى المفكر المبرر وضعاً يقوم على فلسفة في الحرية ، وعلى تأكيد للذات الحرة ، وعلى ممارسة لما نادى به الفلاسفة القدماء من تحقيق لحرية الفكر والسلوك ، واذا كان الوضع السائد يقوم على سيادة الطبقة التي في السلطة ، وتغطية نفسها بغطاء نظري محض ، تعبر فيه عن طبقة المحكومين ، حوله المفكر المبرر الى وضع يقوم على فلسفة عمل ، وعلى ممارسة للفكر النظري ، وتحقيق للشعارات ، وتطبيق للأحاديث العابرة . فيقلب الواقع ، ويجعل من الستار النظري واقعاً متحققاً . واذا كان الوضع السائد الذي يعيش فيه المفكر قائماً كله على الخوف من المحكومين ، وعلى الضعف المتناهي للبناء الداخلي ، أصبح لديه قائماً على فلسفة في القوة ، وينفخ في البالون فيحيله منطاداً ! واذا كانت البيئة التي يعيش فيها المفكر بيئة مغلقة على نفسها ، لا تود الاستفادة من تجارب الآخرين ، حتى وان اعلنت قيامها بذلك ، اصبحت لديه فلسفة انفتاح ، وهو يعلم حق العلم انها تقوم على بناء طبقي صرف . واذا كانت بيئة المفكر تقوم على المحافظة على الأوضاع الراهنة دون تغيير أو تبديل ، فإن المفكر يرى فيها فلسفة جوهرها التغيير الجذري وهكذا يقلب المفكر الحق باطلاً ، والباطل حقاً ، ويفقد حياته ، ويضيع شرف الكلمة . وقد لا يدل التبرير بالضرورة على عجز بل قد يدل على ايثار السلامة ، وعلى رغبة في التعايش ، أو على ان الجبن سيد الاخلاق ، أو على الرغبة في المحافظة على المكاسب الشخصية . فهو عجز سطحي ، ولكنه في الحقيقة نفاق ، وتبرير يقوم على النفاق . لذلك نجد في القرآن اكبر هجوم شهده تاريخ الفكر على النفاق والمنافقين . رسالة الفكر هي النفي ، ونفي الوضع من اجل تغييره وتطويره ، فالفكر أساساً رفض وثورة ، وبالرفض يتغير الواقع ، والفكر الذي لا يغير لا يكون فكراً بل يكون تبريراً ، وما تم عمله لا يتحول الى فكر بل يصبح جزءاً من الواقع وتطوره ، الفكر هو البادىء بالتغيير والعامل على تحقيقه ، وليس الذي يتحدث عن ماضٍ سلف ، وأصبح جزءاً من التاريخ . وقد حاول ماركيوز بيان رسالة الفكر على انها رفض وجعل من الوضعية تبريراً للوضع القائم(٦) .

٥ ـ ليست رسالة الفكر تفريغ طاقات الواقع المختزنة بمرور الزمن عن طريق الكلام ، وتفريغ شحنات الغضب عن طريق البيانات ، واعلان النوايا ، واسماع الخطب . ففي كثير من الاحيان ، يحدث في بعض البيئات ان يتشابك الواقع ، وتتأزم المشاعر ، ويكون الحل الطبيعي وقتئذٍ هو الثورة على الأوضاع من اجل التغيير ، فتجيء الخطبة السياسية التي تمارس شجاعة ابن البلد على مستوى الكلام ، فتخفف الأزمة الشعورية ، ويشعر الجميع بأن مشاكل الواقع قد حلت ، وذلك عن طريق التخفيف على النفس . وبمرور الزمن ، تشحن الأنفس من جديد ، ثم تكون الخطبة حتى اصبحت رسالة الفكر تفريغ الطاقات الثورية . رسالة الفكر هي تنظيم جاد لهذه الطاقة ، وليس تخديراً لها ، وتحويلها الى وعي ؟ري ، أو تنظيم سياسي فعلي حتى تمارس الجماهير الثورة بطريقها الطبيعي . لقد اصبح للخطبة

(٦) انظر : « العقل والثورة عند ماركيوز » و« الفلسفة والثورة عند ماركيوز » في كتابنا «في الفكر الغربي المعاصر»

السياسية في بعض البيئات ، وظيفة وهي حل المشاكل على مستوى الانفعال ، وفي هذه الحالة تقوم الخطبة بمقام الفن في تطهير الانفعالات ، كما هو معروف عند ارسطو ، خاصة في بيئة تعودت على ان الكلام هو أثره في النفس وليس تحليله للواقع . ويكون التاريخ السياسي هو تاريخ اعلان البيانات السياسية ، وليس تاريخ التحولات الاجتماعية . وبمرور الزمن يفقد الكلام قيمته ، الى ان يتحرك الواقع نفسه ، باعتباره الكلمة الأخيرة التي تطلق لأول مرة ، فتصمت الكلمات القديمة وتضيع هباء . فالطاقة المخزونة هي مادة الفكر ، وحركة الواقع لا تفرغ بالكلام ، بل تتحول الى حركة في الواقع ، وبالتالي يكون الفكر قد أدى رسالته .

٦ ـ ليست رسالة الفكر التعبير المكبوت ، والتذمر المكبوح في الحلقات الخاصة ، ثم الرضا الفاضح والموافقة العلنية في الواجهة الاجتماعية والحلقات العامة ، فذلك ما يعيب المفكر ، أعني ازدواجية الفكر بين لغتين : اللغة الخاصة واللغة العامة . ولن يتحرك الواقع إلا إذا تحولت اللغة الخاصة الى لغة عامة . يكفي ان يحدث هذا التحول مرة حتى يتبع الواقع كله . ان الانسان بوجه عام ، والمفكر بوجه خاص ، ليخسر حياته لو ظل يعيشها من وراء ستار ، يحفظ مقاصده بين جنبيه ، لا يكشف عنها إلا في خفر ، ولا يستطيع ان يعبر عنها إلا همساً ، في حين ان التعبير العلني هو الوسيلة لأن يعيش الانسان حياته . ولحظة صدق واحدة قد تكلف الانسان عمره ، وتكون هي حياته كلها ، خير من مائة عام يعيشها ولا تعبر عن شيء ، ولا تحتوي إلا على واجهة عرض يراها الآخرون ، ويشمئزون منها . ويمكن للمفكر ان يكتم إيمانه الرصين ولكن لا بد وان يعبر عنه مرة ، ويكون حينئذٍ شهيداً أو شاهداً على الحق وعلى حامليه كما فعل الرجل من بلاط فرعون تأييداً للحق : ﴿ **وإذ قال رجل من آل فرعون يكتم إيمانه ، أتقتلون رجلاً ان يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم** ﴾ . واذا كنا نعاني من ازدواجية الشخصية ، وازدواجية الفكر ، وازدواجية السلوك ، وازدواجية الحديث ، فإننا على الأقل يمكننا القضاء على ازدواجية الحديث كجزء من تحقيق وحدة شخصيتنا الوطنية[7] . رسالة الفكر ان ما يتهامس به الكل هو الذي يمكن التعبير عنه علناً ، فالفكر لا يدخل ضمن نطاق المحرمات !

ثالثاً ـ رسالة الفكر مضمون الواقع :

١ ـ ليست رسالة الفكر ترديد الاشكال دون النفاذ الى المضمون ، فالفكر بطبيعته مضمونه هو الواقع ذاته ، وليس ما يطرأ عليه من اشكال خارجية . فمثلاً صحيح ان في البلاد النامية التي هي في معظمها بيئات زراعية ، يجب ان يكون واقعها هو حكم الاغلبية ، وأن يكون للفلاحين والعمال اكثر من خمسين في المائة . ولكن رسالة الفكر هي ان تجعل هذا التمثيل حقيقياً ، أي ان يحقق في الواقع تمثيل الأغلبية دون الاكتفاء بالشعار ، وتحقيق الشعار بحيث يتحقق الشكل دون المضمون ، أي عندما لا تكون الاغلبية قوة مؤثرة حقيقية ، أو عندما يكون تمثيل الاغلبية في ممثليها صورياً محضاً . ومن هنا جاءت صفة

(٧) انظر : « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » في هذا الكتاب .

التكرار في فكرنا القومي ، الكل يردد نفس الشيء ، ولا ينفذ احد الى المضمون ، أو يبين كيفية تحقيق مضمون الشعار .ومن ثم تساوى المقتنعون به وغير المقتنعين ، ما دام الأمر لا يتعدى مجرد الشكل ، بل اصبح الجميع يتسابقون في الترديد من أجل كسب ثقة الاغلبية . والاخطر من ذلك ان تعتقد الجماهير بالفعل أن المبادىء هو ما لديها من اوضاع ، وما ترى من أحداث ، وبذلك تضيع فاعلية المبادىء وجاذبيتها للجماهير التي وحدت بينها وبين ما تشاهده أمامها . ومهما حاول المفكر انقاذ المبادىء ، والتمييز بين المبدأ والتطبيق ، فإنه يتهم نفسه . اذ أين كان هو حين كان التطبيق ، ما دام المفكر هو الامين على رسالة الفكر ؟ رسالة الفكر هي اعطاء الشعار مضمون الواقع ، حتى ولو طرحت الشعارات أولاً دون مضمون ، فقد تكررت وذاعت . فتحالف الشعب العامل معناه ان تكون الاغلبية لهذا التحالف ، وان تكون له السيادة الحقيقية وليست سيادة الطبقة الحاكمة عليه . والاشتراكية الاسلامية شعار ، ورسالة الفكر ان تعطيه مضمـونه الثوري من الاقلال بين الدخول المتفاوتة ، وتحريم للملكية المستغلة ، واعطاء العامل اجره المساوي لقيمة العمل ، وأن يكون فائض القيمة لبيت المال وليس لصاحب رأس المال . رسالة الفكر ان يبين الطرق والوسائل من اجل تحقيق الشعارات المطروحة من حيث هي مضمون . والتجارب الفعلية من اجل محو الامية خير من رفعه كشعار مجرد ، والتغيير الفعلي لاوضاع الجامعة ومناهج التدريس بها وربطها بالثقافة الوطنية خير من رفع شعار اصلاح الجامعة أو التعليم .

٢ ـ ليست رسالة الفكر تغيير السطح والجذور باقية ، وإعادة توزيع الدخل على نفس الطبقات والمعدمون باقون ، وبتغيير المواد في الجامعة باضافة مادة أو حذف أخرى ، أو رفعها الى سنة قادمة ، أو خفضها الى سنة ماضية والمشكلة الاساسية باقية في بناء المادة نفسها ، أو بطريقة تناولها ، أو في صلتها بالثقافة الوطنية ، بل رسالة الفكر مواجهة الابنية الاساسية ، مثل اعادة توزيع الدخل لصالح الطبقات المحرومة ، أو اعادة تخطيط الخدمات من اجل الطبقات الكادحة أو تخطيط التعليم من اجل تكوين الثقافة الوطنية ، أو نشر التراث من أجل اعادة تقييم الفكر القديم ، أو في تخصيص المعونات للمسرح والسينما ودورهما يبقى كما هو دون تغيير . فالفكر هو الذي يبحث عن الاساس ، والاساس موجود في بناء الواقع نفسه ، وان من اخطر ما يواجه المرحلة الحالية من تطور البلاد النامية هو عدم مواجهة المشاكل من الاساس . والمفكر هو الذي يدرك الاساس ، وكذلك تدركه الطبقات الشعبية بحسها التلقائي لطول الفتها للواقع ومعاناتها له . ولكن المفكر يتخلى عن القيام بدوره ، والطبقات الشعبية ليس بيدها الأمر .

٣ ـ ليست رسالة الفكر التشدق بالعلمية أو بالمعاصرة والتظاهر بالتجديد ، بل القيام بذلك بالفعل عن وعي وفي صمت ، فالتفسير العلمي للقرآن كما يبدو على صفحات الجرائد اليومية تشدق بالعلمية ، وتملق لحس الجماهير الديني ، ورغبة في مزيد من الشهرة ، وتلفيق رخيص . في حين أن النظرة العلمية هي تحليل لهذا الواقع نفسه بمناهج البحث الاجتماعي وبالتحليل الاحصائي . التفسير العلمي للقرآن ليس هو التفسير الطبيعي الكوني ، فهذا ادعاء وتعالم ، بل التفسير الاجتماعي الذي يضع الواقع الحالي للمسلمين كوجهة اخرى للنص ، كما كان يفعل المصلحون الدينيون الذين كانوا مصلحين اجتماعيين في نفس الوقت ، رسالة الفكر هي ابراز البعد الاجتماعي للنص ، وهو البعد المحسوس الذي يكشف عن

بناء الواقع ، وليس البعد الكوني أو البعد الغيبي الذي يتستر فوق الواقع . ويزيد في ابعاد الناس عنه . ليست رسالة الفكر افتعال التجديد ، والتكسب بأسمه كما تفعلن بنات الليل ، ولكن ممارسته عن وعي وفي صمت ، ودون فرقعة فكرية من نجم سينمائي يود الاعلان عن نفسه . كان المجددون دائماً مطرودين من أراضيهم كما كان الأفغاني ، أو معذبين من الحكام ومضطهدين من السلطات كما كان ابن حنبل ، أو مسجونين في القلاع كما كان ابن تيمية ، وكانوا يبغون وجه الحق لا التكسب الرخيص أو الاثارة الصحفية مع حديث الكواكب والنجوم .

٤ ـ ليست رسالة الفكر التعبير عن الانفعالات الفردية والانطباعات الشخصية للكتاب ، فذلك مجاله الادب ، بل رسالة الفكر دراسة وتحليل مباشر للواقع الموضوعي . فكثير من مفكرينا يعبرون عن واقعهم بما يسمونه أدب الرحلات ، بعد أن نعموا باجازة طويلة وبمال وفير ليروا وجه الأرض وتحويل مشاكلنا الواقعية الى موضوعات للتندر الصحفي أو للمقارنات الحضارية بأساليب التهكم والسخرية . فكل واقع له بناؤه الخاص ، وتحليله يتم من داخله بصرف النظر عن مستواه الحضاري . الفكر اكثر من الأدب اتجاهاً نحو الموضوعية ، وأقل منه لجوءاً الى الانطباعات الشخصية والاحساسات الفردية . إن معاناة الواقع اكثر من معاناة الأديب ، بل هي معاناة ثورية لا تعبر عن نفسها في الشكل الفني بل في العمل الثوري . رسالة الفكر تحويل الانطباعات الشخصية الى حقائق ، والانفعالات الفردية الى وقائع ، فمهمة الذات المفكرة كشف الواقع وليس تصدره بشخصية الكاتب حتى يمكن الحديث عن الشخص اكثر مما يتحدث عن الواقع ، بل الاجدى وضع الواقع نفسه في الصدارة وما المفكر أو الكاتب إلا كاشف له .

٥ ـ ليس الفكر وظيفة بل رسالة ، وليس وسيلة لكسب العيش بل قد يكون طريقاً للجوع والعري والتشرد والطرد والحرمان . ليس الفكر هو الذي يعطي شعوراً بالأمان أو الاستقرار بل هو الذي يسبب القلق . المفكر بطبيعته شهيد العصر ، كما كان الانبياء قديماً شهداء عصورهم . ولكن الغالب على كثير من المفكرين هو ان الفكر لديهم وظيفة يقومون بها على خير وجه ، فإذا حان وقت الانصراف عادوا الى حياتهم الطبيعية . ليس الفكر لدى هؤلاء رسالة تؤرقهم بل وسيلة للتكسب وللاستزادة ، فيمكنهم الكتابة عن أفريقيا وهم لا يشعرون حتى بوجودها ، ويكتبون عن الاشتراكية وهم لا يؤمنون بها ، وعن طبقات الكادحين وهم لم يروها على الاطلاق . حتى اصبح من الصعب في مثل هذه البيئات التمييز بين الكتّاب ، فالكل يتحدث لغة واحدة وهي اللغة المتداولة في السوق ، يزايد بعضهم على بعض حتى احتارت الجماهير بينهم ، وتساءلت كما تساءل الأشعري من قبل حين فقد مصحفه بينما كان يعطي درسه في المسجد وحوله التلاميذ ركعاً خشعاً من الايمان والتقوى وقال : كلكم يبكي فمن سرق المصحف ! رسالة الفكر هي التعبير الصادق عن حياة المفكر ، فالفكر ليس بضاعة بل رسالة ، وليس وظيفة بل دعوة ، تلك كانت رسالة الفقهاء قديماً ، عندما كانوا يتصدرون واقعهم كطلائع له ، ويرفضون أن يؤجروا على ذلك ، فتلك كانت شهادتهم على عصرهم .

٦ ـ رسالة الفكر حقيقة هي مضمون الواقع ذاته ، فالفكر الغريب على الواقع أو الطائر فوقه قد رفضه تراثنا القديم برفضه على ان يكون للموجودات الذهنية المجردة وجود عيني متحقق في الخارج ، ونقد علماء الاصول القدماء للمنطق الشكلي الذي لا يعنى بالمضمون . كان الوحي عند القدماء هو المضمون ، كان فكراً وكان واقعاً معاً. وربما كانت محاولات الوحي السابقة في تطور النبوة تهدف الى تحقيق هذه الغاية ، وهي تطابق الفكر مع الواقع .

رابعاً ـ رسالة الفكر الواقع ذاته :

١ ـ ليست رسالة الفكر الاشادة بالماضي السحيق كنموذج فريد لا يتكرر ، فذلك نسيان للواقع الحاضر ومحاولة التعويض عنه بالعيش على التراث الماضي ومجد الجدود . صحيح ان الماضي له ثقله على الحاضر ، وصحيح ايضاً ان الحاضر ان هو إلا تراكم للماضي ، ومع ذلك فالحاضر واضح ، وله بناؤه كما أن له تطوره . والعيش خارجاً عنه بإيجاد نمط له سابق هو هدم له وقضاء عليه . ليست رسالة الفكر في تجاوز الواقع الى الوراء ، فذلك عدم قدرة على الاتحاد به ، أو ايثار الطريق الاسهل ، وهو اللجوء الى المثل الأعلى القديم . صحيح ايضاً ان العود الى المنبع الأول قد تكون دعوة لتطهير الواقع ، والعودة الى بساطة الطبيعة ، ولكنها دعوة متطهرة اكثر منها دعوة ثورية ، وتطبيق لنموذج اكثر منها رفضاً للاخطاء الحاضرة . ان الصفاء الأول يمكن العثور عليه بالرجوع الى الواقع ذاته ورفض كل تغليف فكري له ، وليس بالضرورة بالعود الى نموذج فريد سابق . لذلك نجد في ثورات غيفارا كاميلو توريز الصفاء الأول للأنبياء .

٢ ـ ليست رسالة الفكر أيضاً الاشادة بمستقبل قريب زاهر ، تحل فيه جميع الأمور ، وينعم فيه الجميع بالخير والضياء ، وتجاوز الحاضر الى الامام الى مستقبل طوباوي ، تكون وظيفته التسكين والتخدير لذلك عارض الاشتراكيون العلميون الاشتراكية الطوباوية لأنها نقص في الوعي بالواقع . كما عارض فلاسفة التنوير استخدام الأخرويات في الأديان من اجل إيهام الناس بأن ملكوت الله ليس على هذه الأرض . لقد طالت الوعود وانتظرت الجماهير ، والكل يمني نفسه بالشفاء العاجل . ان الاخرويات في الأديان لم يكن لها هدف إلا الثورة على الحاضر وتحويله الى واقع أفضل ، والغاية التي لا تحرك الجماهير تكون تعويضاً لآلامها وتسكيناً لعذابها . ان تسيير الواقع ولو خطوة واحدة خير من العيش في مستقبل زاهر بالتمني .

٣ ـ ليست رسالة الفكر الحديث عن الأشخاص بل الحديث عن المبادىء العامة التي هي من طبيعة الفكر . الوحي ذاته مستقل عن الأنبياء « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » . ومهما بلغ الاشخاص حداً أقصى في تحقيق الرسالة فإن الأبقى هو الفكر . وقديماً قال أرسطو بعد نقده لاستاذه افلاطون : « أحب افلاطون ولكن حبي للحق أعظم » . ليست رسالة الفكر في جعل الشخص مركز العلم ، كل شيء يخرج منه ويرجع اليه . الواقع كله منه ، وكل ما يحدث فيه من تغير فيض منه . وقديماً جعل الصوفية المسلمون الوحي مركزاً حول شخص النبي ، وتحدثوا عن محمد الحقيقة الذي انبثق منه

الكون ، وخرجت منه الرسالات ، وهبط منه المطر ، وصدر عنه العلم . والحقيقة ان الواقع منفصل عن الشخص ، والفكر منفصل عن الشخص المعبر عنه . وقديماً حصل تحول اساسي في الفكر المسيحي القديم ، عندما تحول محور الفكر المسيحي من الكلمة الى الشخص ، ومن الوحي الى شخص المسيح ، فبدل الدعوة الى الفكر والاخلاق كانت الدعوة الى الايمان بشخص المسيح . وحديثاً ايضاً ترفض المجتمعات الثورية الأصيلة عبادة الشخص Culte de la personne وذلك حتى يكون الخلود للثورة وللمبادىء . وقد يكون ذلك سبب منع التشخيص في الاسلام ، وذلك لأن الفكر الحق لا يشخص ولا يتعين في فرد . ان كل مظاهر التشخيص تدل على تخلف حضاري ، وعلى سيادة الخرافة ، كما هو الحال في تشخيص الافريقيين لقوى الطبيعة . ان المبادىء في التربية الوطنية هي ان الأمم والمبادىء هي الخالدة لا الاشخاص ، ومن تراثنا القديم نجد ان ابن رشد والفلاسفة اعطوا الخلود للانسانية أو للعقل البشري الكلي ، وليس للنفس الجزئية التي تود المحافظة على عملها الصالح لنفسها لا لخير المجموع .

٤ ـ ليست رسالة الفكر اتباع منهجين مختلفين ، الاول علمي فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية ، والثاني ديني فيما يتعلق بالعقائد والتاريخ المقدس . الفكر له منهج واحد يطبقه في شتى الظواهر . ولكن عند بعض المفكرين نجد هذه الأزدواجية المنهجية . فهم يشعرون بالاقلية الطائفية وسط أغلبية اخرى ، مع ان الثورة الحقيقية تمنع قسمة الجماهير الى طوائف ، ولا ترضى إلا بالقسمة الثورية ، ويختارون الالتقاء على الدنيا لا على الدين ، فالدنيا للجميع والدين للفرد ، ويكون لهم منهجان : الاول تقدمي اجتماعي ثوري للدنيا ، والثاني رجعي فردي للآخرة ، ويرفضون تطبيق المنهج الاجتماعي على الدنيا والدين معاً ، أي انهم يريدون في الدنيا المحافظة على التصور الافقي للعالم ، أي الانسان في التاريخ ، ويريدون في الدين المحافظة على التصور الرأسي للعالم أي الانسان مع الله . والحقيقة ان الموقف العام لمثل هؤلاء المفكرين هو موقف المحافظة ، لان انتسابهم الى المنهج الاجتماعي ان هو الا من قبيل اللحاق بالاغلبية .

٥ ـ ليست رسالة الفكر خلق رقابة داخلية عليه ، اذ كثيراً ما يراقب المفكر نفسه قبل الكتابة ، ولا يكتب إلا ما مر أولاً على هذا الرقيب الداخلي . والكتابة على هذا النحو من أشق الأمور وأصعبها على النفس ، لأنها ليست تعبيراً عما يدور فيها ، بل منعاً له وتحويراً وتبديلاً . وبالتالي تفقد الكتابة وظيفتها الاساسية في التعبير ، وتصبح لوناً من المداراة وفناً من فنون الحواة . والحقيقة ان رسالة الفكر هي في ان يكتب المفكر ما يعتقد ، وأن يعبر عما يشعر به ، وأن يتخلى عما تعود عليه من الرقابة الداخلية التي قد يكون فرضها على نفسه دون ان يطلب أحد منه ذلك ، توخياً للسلامة وإيثاراً للعافية . ان الرقيب الوحيد الممكن داخلياً هو الضمير الذي هو حياة المفكر وشرفه . وكثيراً ما يلزم الضمير صاحبه إما بأن يقول خيراً أو ليصمت . وقد يكون الصمت شهادة على الواقع أبلغ من مخالفة الضمير والشرف والأمانة . ضمير المفكر ، وشرف الكلمة ، وأمانته على الواقع .

٦ ـ ليست رسالة الفكر استعمال حجة السلطة ، سواء السلطة السياسية أو السلطة الدينية ، بل

الفكر يستمد سلطاته من ذاته ، بالتحليل المباشر للواقع . وان كثيراً من المفكرين ليتحدثون عن نظرية الاسلام في موضوع معين ، معتمدين على السلطة الدينية ، ورافضين وسيلة الحجة والاقناع ، وقد يقوى الفكر ويشتد كلما واجهته السلطة السياسية . الفكر يستمد سلطته من ذاته وتعظم سلطته وتقوى كلما كان تعبيراً عن الواقع ذاته . لذلك فإن وسيلة التعامل مع المفكرين هي وسيلة الحجة والاقناع ، وقد يقوى الفكر ويشتد كلما واجهته السلطة بحجة السلطة ورهبة السلطان ، وقد تظـلّ فكرة واهية على مدى السنين لأن طريق رفضها كان طريق السلطة ، في حين ان مقاومتها بالحجة كان يمكن القضاء عليها في لحظات معدودات . وقديماً استطاع معاذ بن جبل ان يقارع الخوارج الحجة بالحجة فرجع منهم الآلاف معه . ان الفكر هو الأبقى ، وفي عصورنا الحديثة طالما كان النصر للفكر مهما كان حجر السلطة عليه .

٢ ـ دور المفكر في البلاد النامـية (اشكال التعبير)(*)

لقد آن لنا الآن ان نبحث عن دورنا في مجتمعاتنا . وان كثيراً من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به . والغرض من هذا المقال توضيح هذا الدور حتى يمكننا بعد ذلك ملأ هذا الفراغ الذي نشعر به أمام واقعنا الذي يتطلب مفكراً يعي القديم ويرى الجديد ، وينقل الحضارة من مرحلة الى اخرى ، كما فعل ديكارت في الحضارة الاوربية عندما نقلها من العصر الوسيط الى العصر الحديث .

ولا يعني الدور هنا الوظيفة التي على المفكر القيام بها باعتباره موظفاً ايديولوجياً في مجتمعه بل يعني المهمة التي يأخذها المفكر على عاتقه احساساً منه بالمسؤولية الوطنية كمفكر شريف ، ويعني ايضاً الرسالة التي على المفكر ان يؤديها في مجتمعه احساساً منه بمسؤوليته عنه كمواطن مخلص ، وهي رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء في التنظيم والقيادة . الرسالة هي ما يقصده فيبر بالمعنى الثاني لكلمة Beruf أو ما يقصده فشته بكلمة Bestimmung أي قـدر ومصير[1] .

كما لا يعني الدور القيام برسالة مملاة ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الانبياء أو في رسالة كبار المنظرين الذين تسلحوا من قبل بايديولوجية جاهزة ، بل يكشف الدور عن أزمة حادة يعيشها المفكر لأن دوره لم يتضح بعد ، ولأنه يمارس هذا الدور كما تشاء الظروف ، وكما تفرض الاحداث حتى ليصل به الأمر الى ان يقوم بدورين مختلفين أو ، ان شئنا ، بدورين متعارضين . الحديث عن الدور اذن هو حديث عن أزمة ، وازمة تستعصي على الحل النظري ، وقد لا يكون لها حل إلا في الواقع بعد التجربة والممارسة .

(*) الكاتب ، اكتوبر سنة ١٩٧٠ ، العدد ١١٥ .

(١) انظر « الدين والرأسمالية ، حوار مع ماكس فيبر » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر » .

وتتلخص هذه الازمة في ان المفكر في البلاد النامية يعيش في حيرة بالنسبة لاشكال التعبير لا يدري ماذا يفعل وأي شكل يختار خاصة وان هذه الاشكال تبدو متعارضة أو متناقضة ، كلها جائزة الوقوع مع اختلاف في الدرجة والأثر .

ولا تعني اشكال التعبير ان المفكر يجد نفسه امام مشكلة شكلية محضة بل لأن أشكال التعبير هي الطريق التي يستخدمها المفكر للتعبير عن نفسه ولايصال فكره للآخرين ولتحويله الى اثر في الواقع وتغيير فيه ، ورب فكرة صحيحة علمياً ولكنها تخطىء في اختيار شكل التعبير عنها . لا يتعدى هذا المقال اذن دراسة وسائل الاتصال بين المفكر وجمهوره ولا يتجاوزها الى المضمون أي دور المفكر الحقيقي وموقفه بالنسبة للتراث القديم أو التراث المعاصر له[٢] .

وخصصنا بالمفكر حتى لا نتحدث عن دور المثقف بوجه عام . ولو ان الفصل بينهما صعب للغاية . المفكر هو المنظم للواقع العريض الذي يشمل القديم والجديد معاً ، وهو اكثر المثقفين وعياً وقدرة على التنظير . المفكر هو بؤرة المثقفين الذين يتجمعون حوله ، والمثقفون هم جمهور المفكر الذي هو رائدهم . فكل مفكر مثقف وليس كل مثقف هو بالضرورة مفكر . الثقافة هي التي تعطي الفرد الشرط اللازم للوعي ، والفكر هو وعي الثقافة ، أو الثقافة عندما تعي ذاتها ، أو ان شئنا ، الفكر هو وعي الوعي .

فاذا كان المفكر غير المثقف ، وإن كان مثقفاً ، فهو بالأولى غير المتعلم ، وان كان بالضرورة متعلماً . فالمتعلم هو المواطن الذي يعرف القراءة والكتابة ، والذي حصل على كمية من المعلومات تؤهله الى كسب الحد الادنى للقوت ، ويمكنه أن يصير مثقفاً لو استعمل امكانياته هذه في الوعي بذاته والوعي بواقعه ، المتعلم هو ، المواطن الذي لم يحركه العلم ولم ينفعل به .

ولا يعني ذلك ان يكون شرط العلم أو الوعي هو القراءة والكتابة ، فهناك كثير من المواطنين اميون ولكنهم عالمون ولديهم الوعي الكافي بأنفسهم وبواقعهم ، وهم المتصلون بالواقع مصدر كل فكر بل والمنغمسون فيه لأنهم جزء منه ، وهؤلاء بأستطاعتهم أن يكونوا مفكرين ومنظرين لواقعهم الخاص أو حتى للواقع العريض اذا ما أتيحت لهم الفرصة للتعرف عليه . وكثيراً ما نسمع في هذه الايام عن اللبان والكهربائي وعن الزجالين وشعراء العامية الذين لم تفسدهم السلطة بعد ولم تسلط عليهم الاغراءات التي يتعرض لها المفكر .

ولم نقل الباحث سواء كان باحثاً في العلوم الانسانية أو في العلوم الطبيعية ، وهو العالم ، لان البحث مهمة أكاديمية صرفة يخضع لاحتياجات المجتمع النامي ولارشاد المنظر له ، كما تتصف الابحاث بصفة العموم ، ولا يظهر فيها الطابع الحضاري بقدر ما يظهر في الفكر . وقد لا يكون بين العالم الطبيعي في البلاد النامية والعالم في البلاد المتقدمة فرق شاسع في حين ان المفكر في كل منهما له وظيفة مختلفة أو متعارضة . ولا يعني ذلك ان المفكر لا يكون باحثاً أو عالماً بل ان البحث هو شرط الفكر الموضوعي لأنه لا

---

(٢) اقتصرنا دراستنا هذه على « اشكال التعبير » كمقدمة لتحليل المضمون .

يمكن الاكتفاء بنفاذ البصيرة أو صواب الرؤية أو الالتصاق بالواقع والاتحاد به .

ولم نقل المفكر في صيغة الجمع لأن المفكر اندر من الندرة . وقد يكون في المجتمع كله مفكر واحد ان وجد ، فالعصر لا يتحمل اكثر من مفكر ويكون هو المفكر بألف ولام التعريف . فعصر ديكارت كان به مفكرون ، وكل منهم يحاول ان يقوم بنفس المهمة التي قام بها ديكارت . ولكن لم يكن هناك إلا ديكارت واحد . تظهر في كل عصر ارهاصات للفكر ولكن المفكر هو الذي يعبر عنه ويعطيه الصياغة العلمية .

والبلاد النامية التي ننتسب اليها بالرغم من اختلافها فيما بينها وبالرغم من نوعية حضاراتها إلا أنها تشترك في سمات حضارية عامة . قد تكون مختلفة في اقتصادياتها وفي ظروفها التاريخية والجغرافية (اليمن والصين مثلاً) ولكنها تشترك في صفات عامة هي الصفات الحضارية التي فيها تبرز المشاكل مثل التطور أو التقدم أو التغير أو التحرر . ولا يعني ذلك الحديث عن البلاد النامية ككل بل الحديث عن اقربها الينا وتلك التي نعيش فيها .

وليس بحثنا هذا تاريخياً يحتوي على عرض للآراء والنظريات التي اقيمت حتى الآن في هذا الموضوع ، بل سنحاول عرض المشكلة عرضاً مباشراً ابتداءً من واقعنا الخاص ومحاولة تنظيره باللجوء الى الاشياء ذاتها . قد يوحي ذلك بنقص علمي في المصادر ولكنه في نفس الوقت يعطي فرصة اكبر للباحث على التعامل مع واقعه المباشر بصرف النظر عن قيل وقال . سيكون اعتمادنا اذن في هذا المقال على الاجتهاد الشخصي اكثر من اعتمادنا على المراجع لأن الموضوع ما زال خصباً بعد ، ولم يتناوله كثير من الباحثين باستثناء البعض منهم الذي يرى في المفكرين في البلاد النامية حصيلة التراث الغربي واثراً منه والذي يحدد صلتهم بالسلطة أو الذي يقسم هذا التقسيم المشهور بين محافظين وتقدميين أو الذي يصف انتماءهم الى البرجوازية الصغيرة [٣] .

فمن هو المفكر اذن ؟ المفكر هو ذلك المواطن الشاب الذي استطاع ان يعي تراث مجتمعه القديم وان يرى واقعه المعاصر وان يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم تكون هي مهمة جيله .

فهو المواطن الذي ارتبط بأرضه وتربته لأنه افراز منها وصورة لمأساتها ، والذي ارتبط بشعبه ويشعر نحوه بمسؤولية اليقظة ثم التنوير أي انه هو الذي لا يعرف لنفسه أرضاً غير أرضه أو شعباً غير شعبه ، وكأن التاريخ قد حمله مسؤولية العصر . هو النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة الى مرحلة أو الذي يغيرهم

---

(٣) انظر هذه الموضوعات في الدراسات الآتية التي تفضل الاستاذ عبد الكريم احمد بإرشادنا اليها :

Schills Political change in under - development countries

Benda: Nationalism and Communism.

Sigmond: Idéologies of the development Nations

Emerson : From Empire to Nation

من حال الى حال .

وهو الشاب ايضاً الذي تتوافر فيه كل مقومات الريادة من حماس واقدام وشجاعة وبراءة وحسم ، ذلك لأن المفكر الشيخ قد انتهى عصره بعد ان تراكمت عليه الاحداث وكثرت منه المساومات حتى اصبح من وجهاء القوم يبغي السلام وحسن الختام . فقد زمام المبادرة بطول العمر وأصبح البعض منهم مثال التعايش الرخيص الذي يحرص على لقمة العيش المترفة حرصه على حياته . فإذا تذمر البعض منهم فلا يتجاوز هذا التذمر خارج جنبيه ولا يتعدى حديث العاجز الذي لا حول له ولا قوة . أو يذكر المستمعين له بتاريخ نضاله الطويل في أوائل القرن عندما كان في سن الشباب في سن هؤلاء الذين اجتمعوا معه اليوم ليقدم اليهم كشف الحساب أو ليتعلموا من جيل شارف على الزوال عندما كانوا بضعة افراد كالنجوم المضيئة في السماء يذكرون في حلهم وترحالهم ، في حركاتهم وسكناتهم . إلا ان كوبا كنموذج فريد للبلاد النامية استطاعت تجاوز ذلك حين جعلت لجنة حزبها المركزية من شبان تحت سن الثلاثين !

وهو الذي يعي تراثه القديم لانه ما زال حياً في وجدان العصر ، منه ما يعوق تقدمه ، ومنه ما قد يساهم فيه لو تم كشفه وابرازه وتأهيله ثم الاعتماد عليه . هو الذي يخرج من الماضي السحيق كما خرج الاصلاح الديني عند لوثر ، من داخل الكنيسة والاصلاح الديني في مجتمعنا الحديث من بين مشايخ الازهر ، وذلك لأن من بين أزمات البلاد النامية التي تعوق تقدمها هي صلتها بماضيها وعدم تحديد هذه الصلة التحديد الواضح وعدم الجرأة على صياغتها مرة واحدة والى الابد وهو ما يبدو في بعض الشعارات مثل : الاشتراكية الاسلامية ، الاشتراكية العربية ، الاشتراكية الافريقية . يحتوي الماضي على الغث والثمين ويتضمن ما يعوق التقدم وما يدفعه الى الامام ، وان تذبذ الحاضر وميوعته وتوقفه قد يكون لارتباطه بما يعوقه في القديم . مهمة المفكر في ان يفصل هذه المشكلة في وضوح وجرأة حتى ينتهي من هذه المشكلة التي يتحدث عنها الجميع ولا ينتهون منها إلا الى التوفيق أو اعلان الشعارات دون تمحيص أو بيان للكيفية .

وهو الذي يرى أحداث العصر ويشعر بمتطلباته ويعمل بمقتضاه دون تنظيم سابق أو نظرية معطاة سلفاً . صحيح ان التسليح النظري ضروري ولكن هذا التسليح مفروض من الواقع نفسه فهو الذي يحددها بل هو الذي يختارها ان كان المفكر علمياً بعديد من التنظيمات التي صدرت عن تجارب سابقة مشابهة . فاذا ما أيد الواقع احداها ، تكون صادرة عنه وتنتمي اليه اكثر من صدورها عن قياس أو انتمائها الى تجربة عامة شائعة . وقد يكون ما يفرضه الواقع اكثر تقدماً بكثير مما تتطلبه النظرية بل ونظرية التقدم بالذات . فالواقع هو مصدر الفكر سواء الفكر المصاغ سلفاً أو الفكر الجديد الذي ما زال يبحث عن صياغة . الواقع هو مصداق النظرية ومحك علميتها ، ومن ثم كان النقاش حول أي النظريات نأخذ نقاشاً زائفاً لأن الواقع يفرض نظريته .

وهو الذي يرى مهمته في نقل واقعه من مرحلة الى اخرى وتكون مهمة جيله دون ان يتمنى ان يتحول مجتمعه النامي بين يوم وليلة الى مجتمع متقدم اي انه هو الذي على وعي تام بتقدم التاريخ وبما يمكن

له في جيله ان ينجزه دون خلط بين مهام الاجيال . قد تكون مهمة جيله تحويل الدين الى ايديولوجية وليس تحويل الايديولوجية الى ايديولوجية علمية ، أو قد تكون مهمة جيله التنوير لا التغيير ، فالتنوير هو شرط التغيير ، أو قد تكون مهمة جيله الاصلاح لا الثورة لأن الاصلاح هو الثورة الدائمة ، أو قد تكون مهمة جيله في مزيد من العقلانية للقديم وليس في رفض القديم كله . لا يعني ذلك وقوع في نظرة آلية لمراحل التقدم ، بل يعني ان الفكر على وعي تام بما يمكن عمله في عصره وبما يمكن عمله في العصور التالية وهذا هو لب الواقعية .

لقد اعطى الفلاسفة قديماً للمفكر هذا الدور فتحدث افلاطون عن الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك ، وذلك لا يعني التوحيد بينهما بقدر ما يدل على الدور القيادي للمفكر من حيث هو منظر للاحداث كما فعل فشته في « نظرية العلم » لمقاومة المحتل بالكفاح المسلح وفي « الدولة التجارية المغلقة » كنموذج للاستقلال الاقتصادي .

أولاً - بعض المخاطر التي تهدد المفكر في البلاد النامية :

يتعرض المفكر في البلاد النامية لبعض المخاطر عليه أولاً أن يتجنبها حتى يمكنه القيام بدوره وإلا جرفه التيار واصبح مكانه شاغراً ينتظر من هو اكثر منه حسماً وصلابة . وقد تكون هذه المخاطر خارجية من واقعه وقد تكون داخلية من نفسه حين لا تستطيع التغلب على المخاطر الخارجية .

المخاطر الخارجية :

وتبدو المخاطر الخارجية في صورة اغراءات يعرضها الواقع مرة على استحياء ومرة في فضاحة حتى لا يقوم المفكر بدوره بل ليقوم بالدور المضاد وأهم هذه الاغراءات هي :

١ - إغراء السلطة :

وهو أول اغراء يتعرض له المفكر . فعندما يبدأ مهمته ، وهو ناشىء من صفوف الشعب ، وعندما يبدأ أثره في الظهور وتتجمع حوله جماهير المثقفين تلوح له السلطة بأن يكون جزءاً منها وترمي بذلك لغرضين . الاول ظهور السلطة بظهر الباحث عن القيادات الشريفة وبالتالي التستر وراءها وفعل ما تريد وراء هذه الواجهة الشريفة . والثاني شراء المفكر عن طريق إثارة حب السلطة فيه وأذاقته لذة الامر والنهي حتى يصبح جزءاً من السلطة ويصبح مبرراً لها ولأفعالها . بل انه يصل في بعض الاحيان الى ان ينقلب على مصدره الأول الذي خرج منه ، وهو الشعب ، ويصبح أداة في يد السلطة تسخره كيف تشاء . قد يلبي المفكر أولاً نداء السلطة له عن طيب خاطر وعن نية في افادة مجتمعه بخبرته وذلك لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ولكنه ينتهي في النهاية الى الذوبان في السلطة والى تبرير ما تفعله ويتحول من مناضل الى مبرر . وبعد ان تشعر السلطة انه اصبح آلة في يدها تستخدمه كيف تشاء وتنقله من مكان الى مكان وهو لا يستطيع لها رفضاً حتى اذا استهلكته عن آخره أو حين يفقد القدرة على التبرير الذكي ويكرر تبريره القديم الذي لا يلاحق الاحداث والذي لا تكشفه الجماهير لفظته خارجها إما بفضيحة أو في صمت ، بفضيحة

حتى تكشفه للجماهير التي وثقت به أولاً وحتى تحمله اخطاء السلطة باعتباره هو المسؤول عنها وبذلك يكون هو كبش الفداء وتخرج السلطة نظيفة بريئة ، أو في صمت عندما يعصاها المفكر أو ينذرها بالعصيان فتشتري صمته بأي ثمن يرضاه . وتتعامل السلطة مع كل المفكرين تباعاً ، مفكراً اثر مفكر حتى تقضي عليهم جميعاً وتكون النهاية كشف المفكر أمام مواطنيه والقضاء على اثره بعد ان يفقد المواطنون ثقتهم فيه .

مهمة المفكر الشريف اذن هي مقاومة اغراء السلطة وبقاؤه معبراً عن الجماهير والمضحي في سبيلها لا يتأخر عن قول كلمة حق بل ولا يندمج في السلطة بتاتاً ويظل شوكة في جسدها كما يصف كيركجارد الفيلسوف ، ويظل عيناً مفتوحة على تصرفاتها والرقيب على افعالها ومنفذاً يعبر منه الرأي العام عن نفسه . ولا ينال عن فكره اجراً أياً كان فقد عرضت على ابن تيمية الوزارة نتيجة بلائه في الحروب الصليبية وافتائه للمسلمين ولكنه أصر على بيع الحاكم واقصائه لأنه لم يكن حراً .

وقد اصبح عديد من المفكرين في البلاد المتقدمة في صراع مع السلطة ويقومون بدور المفكرين في البلاد النامية من دعوة لحرية الفكر وللقضاء على انماط التخلف ولافساح المجال للشبان وللانفتاح على العالم حتى اصبح المفكر بحكم رسالته في صراع دائم مع السلطة(٤) . فالسلطة تمثل البقاء والمحافظة وما هو كائن والمفكر يمثل الحركة والتقدم وما ينبغي أن يكون . ولا يعني ذلك ان تكون هناك معارضة للسلطة بأي ثمن وهي المعارضة الرخيصة التي تبغي الظهور حتى يتم شراؤها كما تفعل في بعض الاحيان اليسارية الانتهازية أو هي المعارضة الطفولية أو الفوضوية بل يعني ان هناك عيناً مفتوحة باستمرار وشاهداً على مسيرة العصر ومنبهاً على اخطائه .

٢ ـ إغراء المنصب :

واذا كان المفكر لا يخشى منه كثيراً فإنه كثيراً ما يتعرض لاغراء المنصب ويوضع في مكان الصدارة ويكون الهدف من ذلك شيئين : الأول تحميله اخطاء السلطة ان ثارت الجماهير عليها وتشويه سمعته حتى تضيع الثقة بينه وبينهم . والثاني تحويله الى عبد للمنصب بعد أن يذوق طعمه سواء في المكتب الوثير أو في عدد السعاة الذين يقومون ويقعدون أو في اللجان المستمرة وجلوسه مع مشاهير القوم ووجهائهم .

ويحدث ذلك دائماً للمفكرين المناضلين الذين لهم تاريخ طويل من النضال السياسي فقد تم اغراؤهم بالمناصب فذابوا فيها وعاشوا على تاريخهم القديم فكان نضالهم طريقاً الى المنصب ويكونون عنواناً على كل مناضل زائف يستغل نضاله من اجل الوصول أو علامة زائفة لقيادة مزعومة للاجيال الجديدة التي تغتر بهم وتعتبرهم زعماء للنضال . ولكن الاجيال الواعية تلفظهم باعتبارهم مراجعين أو اكثر من ذلك وتستمر في النضال بدونهم وتخلق من أنفسها قيادات جديدة اكثر حزماً وأشد أصالة . فاذا كانوا في موقع فكري اصبحوا ملكيين اكثر من الملك بعد ان اصبحوا جزءاً من جهاز الدولة لا من الثورة ،

---

(٤) انظر : أحمد عباس صالح : المثقف والسلطة ، الكاتب ، ديسمبر ، سنة ١٩٦٨ .

وبكثرة التكرار يعتقدون تبريرهم ويدافعون عنه كعقيدة ويجدون لها المبررات الجديدة ويزيدون عليها من ذكائهم وثقافتهم حتى يختلط الحق بالباطل ويخرج للناس ممزوجاً تعمى أمامه الأبصار . وغالباً ما تعطى لهم قيادة الرأي العام في الصحافة والمؤسسات الثقافية والفنية ودور النشر واجهزة الاعلام حتى تضمن السلطة توجيه الرأي العام كما تشاء . وهكذا يعيش المفكر بواجهته الرسمية أولاً وهو غير راض بينه وبين نفسه على ما يقول ويفعل ولكن هذه الواجهة تتحول بعد ذلك الى اعتقاد باطني بطول الألفة لها . مساومة وراء اخرى حتى يصبح المفكر مجموعة من المساومات وهو يظن انه مفكر مناضل .

وقد يرفض المفكرون الأكثر صلابة كل اغراءات المنصب بل ويؤثرون البقاء حيث هم مقيدي الحركة في أقل نطاق ممكن علامة لمجتمعهم على شرف الكلمة وأمانة الفكر .

٣ ـ إغراء المال :

فإذا لم يبلغ المفكر من الصلابة القدرالذي يجعله يتعرض لاغراء السلطة أو المنصب فإنه يتعرض لاغراء المال خاصة في مجتمع نامٍ أصبح فيه البحث عن لقمة العيش هدفاً وغاية . فيعطى المفكر الناشىء أكثر مما يستحق حتى يتذوق طعم المال وحتى يصبح عبداً له . وسرعان ما يعيش كوجهاء القوم . فاذا كان ممن لهم صولة في الفكر والأدب عرض عليه ما هو جدير لمثله جزاء صمته سواء كتب أم لم يكتب . ولا يعصى أحد عن ذلك تقريباً . ويكون مصيره اما التواطؤ بالصمت أو التبرير بالحديث المأفون . لقد اصبح الفكر في كثير من البلاد النامية عملاً اضافياً يؤجر المفكر عليه وقد بلغت نسبة الاجر الاضافي للمفكر في بعض الاحيان مثل اجره من عمله اليومي أو يزيد اضعافاً . وقد كان سقراط يعلم الناس بلا اجر وكذلك الأنبياء والمرسلون الذين دعوا الناس بلا اجر . بل ان المفكر الأصيل هو الذي يكتب ويساهم بالمال من اجل انشاء جريدة أو مجلة ، فقد نشأت معظم المجلات الملتزمة بقضية على هذا النحو ، وعاش معظم المفكرين الذين يدعون لفكرة على هذا المنوال . العمل الفكري كالعمل السياسي تحقيق لرسالة لا يؤجر المفكر أو السياسي عليها ، ويكون اجره الوحيد في هذه الحالة هو رؤية اثره في مجتمعه ورؤية التقدم الذي يبغيه وقد تحققت بشائره بالفعل .

واذا كان من الشبان الذين ما زالوا في أول الطريق فإنه سرعان ما يقع فريسة للاغراء ويبعد عن طريق الكفاح المحفوف بالمخاطر ، ما دام سبيل الوصول اليه ميسوراً ويضع فكره في خدمة الامير كما كان يفعل الشعراء القدامى في مدح الخليفة من اجل كيس الذهب إلا ان المدح القديم كان سافراً مفضوحاً في حين ان المدح المعاصر مقنع في صيغة البحث العلمي أو التحليل السياسي أو التوجيه الفني أو الوعظ الديني .

ولكن قد يرفض البعض أكياس الخليفة ويظل على ما يقيم به أوده مؤثراً حياة الكفاف كما يظل علامة لعصره على صلابة الالتزام وعلى رفض تفاهة العصر ، ويظل شاهداً على شرف الكلمة وامانة الفكر . قد تحاول السلطة من جانبها عدم تركه في هدوء فتضع أمامه العراقيل وتحيك حوله المؤامرات وتحاربه في لقمة العيش حتى ينتهي الى الرضوخ ، أو الجنون أو الموت جوعاً .

٤ ـ إغراء الشهرة :

فإذا رضي المفكر بأقل القليل لم تعرض عليه السلطة أو المنصب أو المال بل تعرض عليه الشهرة عن طريق الاعلان المباشر فيصبح صحفياً أوفناناً أو يوضع في مكان الصدارة كواجهة أمام عدسات التصوير . وقد تأتي الشهرة من خلال القيادات الحزبية التي يظهر فيها الافراد أمام الشعب ويلعبون دور الامير الصغير على مستوى الاحياء أو في الهيئات والجامعات . وأصبح أمام كل من يريد الشهرة بأي ثمن طريق واحد وهو الانضمام الى التنظيمات السياسية أو الاتصال بالسلطة في أحد مستوياتها للاعلان عن وجوده بأية وسيلة كما يفعل اليسار الزائف الذي يعلن عن يساريته من اجل امتصاص السلطة له .

وتكثر أجهزة الاعلام من الحديث عن المفكرين وتنشر صورهم وآراءهم ، وتعقد الندوات والجلسات معهم ويعاد بناء المجتمع في جلسة وتتحقق المشروعات في ندوة ويرسلون الى الخارج في زيارات مستمرة ولرئاسة المؤتمرات حتى تتحقق ذواتهم الجديدة ويتحدثون باسم الشعب ويتصورون انهم المعبرون عنه .

فاذا اصبح المفكر عبداً للسلطة والمنصب والمال والشهرة واستيقظ ضميره يوماً ما أو زاح عن عينيه نقاب النفاق والازدواجية لفظته السلطة باعتباره ناكراً للجميل وجاحداً للنعمة والتقى برفيقه القديم في النضال الذي لم تستطع السلطة شراءه ويتحقق من انه لقي نفس المصير بعد أن خسر شرفه .

قد يظل البعض مطوياً وراء الجدران في ظل النسيان ، ويكون صمته في هذه الحالة علامة على صوت الشرفاء في العصر .

المخاطر الداخلية :

اما المخاطر الداخلية فهي تلك التي يتعرض لها المفكر من داخل نفسه بعد طول وجوده في مثل هذا المجتمع الذي يلقي له بالسلطة حتى تتصيده ، أي انها هي المخاطر الخارجية عندما تتحول الى ابنية نفسية وتصبح اغراءات داخلية يقدمها المفكر الى نفسه بل ويجد لها تبريراً خاصة اذا لم تلتفت السلطة لمفكر بعينه والتفتت الى غيره ، ومن ثم تظهر الاغراءات لديه كشوق غير مشبع يتحول الى دوافع نفسية أو الى اقانيم تقرب الى حد التقديس . وأهم هذه المخاطر هي :

١ ـ التطلّع :

يجد المفكر نفسه وقد وقع فريسة لعدم وجود سياسة ثابتة للأجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده اذ تتحدد الأجور طبقاً لمكانة الفرد أو نوعية المؤسسة أو لقيمة العمل المسدى للسلطة أو للغاية الاخيرة التي يهدف اليها العمل أو للمزاج الشخصي لرئيس المؤسسة الذي تحدده الصداقة أو القرابة أو الواسطة . تتغير سياسة الاجور يومياً فمرة ترفع البدلات ومرة تخفض ، وترفع القضايا أمام المحاكم يومياً من اجل الفصل في المنازعات المالية بين الجمهور والسلطة .

وهكذا أصبح هم الفئات جميعاً المحافظة على دخل مناسب أو المطالبة بزيادة في الأجور . يشتكي الدبلوماسيون من شظف العيش في الخارج وأنهم لا بد ان يعيشوا في مستوى رفيع يليق ببلدهم النامي الفقير ولا بد أن يتمتعوا بإعفاءات جمركية وبتسهيلات ضريبية لأنهم يؤدون الى الوطن أروع الخدمات . ويتطلع المبعوثون في الخارج لما يرونه أمامهم من مساكن تدفعها الدولة ومن العيش المترف للدبلوماسيين فينادون بالمساواة معهم وبرفع مستواهم مثلهم ويشكون ايضاً من شظف العيش . وفي الداخل يتطلع الصحفيون ومن يعملون بأجهزة الاعلام الى اجور الفنانين كما يتطلع المثقفون الى اجور المشتغلين بالاعلام ويتمنون الوصول الى دخول الراقصات والمغنين والمنشدين والمقرئين . وتستمر التطلعات من طبقة الى طبقة ، كل طبقة تتطلع الى الطبقة الاعلى منها دخلاً وبين هذه الطبقات المتنافسة جميعاً وبين الطبقات المعدمة وهي طبقة الاغلبية فرق شاسع وهو الفرق بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً ، بين من يعتبرون الدخل القومي ملكاً لهم وبين من هم الاصل في الدخل القومي ومصدره الذين يعتبرونه غريباً عنهم ، خرج منهم ولن يعود اليهم . وتستمر التطلعات وتمتد وتحاول كل طبقة المطالبة بتأييد السلطة لها وان فشلت في ذلك صراحة تحاول التأثير عليها من الخارج أو التسلل اليها وسيادتها من الداخل عن طريق التعيين المباشر أو عن طريق تنفيذ القرارات وصياغة التوجيهات واعطاء النصائح واقتراح الحلول . فإن فشلت في ذلك حاولت التغلب على السلطة وسيادتها وتسخيرها لها مع ابقائها كصورة وواجهة خارجية أو مع القضاء عليها نهائياً كما يحدث في الانقلابات الداخلية عندما يتحول الحكم من صالح طبقة الى صالح طبقة اخرى .

٢ - التكسّب :

فإذا لم يستطع المفكر الوصول الى مكاسب طبقية فإنه يرضى بالتكسب وهو باقٍ في طبقته الخاصة وجعل جل همه جمع المال وتكديس الثروة على حساب شرف الكلمة أو على حساب البحث المستفيض والغمق المطلوب منه . وتبدو مظاهر التكسب في تجارة المؤلفات وفي السعي وراء الربح بأي ثمن خاصة في مجتمع أصبح كل همه كيف يبحث عن لقمة العيش ولم تعد فيه مثل يمكن للانسان ان يعمل من أجلها . بل ان السلطة تحارب هذه المثل وتجعل الجماهير تجري وراء لقمة العيش حتى يعكف كل فرد على شأنه ويجد في المحافظة أولاً على وجوده الفيزيقي ما يشغله . فاذا لم يكفه الطريق الطبيعي سلك كل السبل الشاذة من أجل الحصول على المال من تزييف ورشوة صريحة أو مقنعة أو تجارة أو شراء للأراضي واستغلالها وتنشأ انماط للسلوك تحددها علاقات التكسب كما تنشأ مثل جديدة ومقاييس للنجاح أبعد ما تكون عن مثل الفكر ويتحول المجتمع الذي يعلن عن روحانياته ومعاداته للماديات الى مجتمع يوجهه المال ويقوم على عبادة القرش . ولا يكون هناك فرق في هذه الحالة بين المفكر وبائع الخيش أو النحاس أو الحديد الخردة . وتتهم كل الدعوات التي تدعو الى تغيير مثل المجتمع الى مثل جديدة - تتهم بالالحاد والكفر والمادية واليسارية المتطرفة !

٣ ـ الإنعزال :

فإذا لم يستطع المفكر أن يتطلع أو يتكسب فإنه يعكف على شأنه ويشغل نفسه بأمور معاشه ، بأسرته ومجتمعه الضيق ولا يخرج عن هذه الدائرة يعيش في عالمه الصغيرولا يطالب إلا باستحياء وفي غفلة من الآخرين ولا يطلب منه شيء . وان تحدث في الأمور العامة فإن حديثه يكون أقرب الى السمر والى ضياع الوقت . ويعيش المفكر على هذا النحو يوماً بعد يوم حتى تضيع عنه صفة المفكر ويصبح واحداً كالآخرين همه قوته ومعاشه ، حياته ومماته . يساري اذا ظهر اليسار ـ فعسى ان يجد عنده رزقاً ، ويميني اذا ظهر اليمين ووجد فيه تحقيقاً لمصلحة ، ليس له مبدأ أو غاية ولكنه ينتهز الفرصة حتى يخرج من انعزاله ويركب الموجة الجديدة بعد ان لفظه العصر ونسيته السلطة مهما لوح لها من بعيد .

يود الحياة والاستقرار وكل حركة في الواقع بالنسبة له مشاغبة واقلاق للراحة .

٤ ـ الهجرة :

فإذا لم يتطلع المفكر أو يتكسب ثم انعزل فإنه يبدأ التفكير في حال المفكرين في البلاد المتقدمة وما يتمتعون به من مزايا يجد نفسه محروماً منها . ثم يشعر بنفسه وقد انتشر وتحقق هناك فيعيش ببدنه في الداخل وبوجدانه في الخارج حتى يشد الرحال ويهاجر . وهجرة المفكرين من البلاد النامية الى البلاد المتقدمة خيانة وطنية بالرغم مما يقال عنها يومياً لتبريرهاممن يودون أن يكونوا هم وحدهم المستفيدون والذين لا يودون المنافسة من اقرانهم حتى لا ينازعونهم مكاسبهم أو يكشفون عوراتهم الفكرية .

وأود الاشارة هنا الى الدافع المادي للهجرة فإن أقل ما يجب أن يقال في هذا المجال ان المجتمعات لا تباع ولا تشترى وان المستوى المادي للمفكر في البلاد النامية ليعد بالنسبة للمعدمين فيه كوضع المليونير في المجتمع المتقدم . فمن يكون الدافع لديه للهجرة دافعاً مادياً فإنه لا يكون مفكراً أصيلاً بل تاجراً يبيع علمه بأبخس الأثمان ، بمرتب أو عربة أو منزل أو ضيعة أو امرأة شقراء . والهجرة المؤقتة أو الهجرة المقنعة التي نراها في تكالب بعض المفكرين على الاعارات رغبة في الربح المادي وتحت ستار العروبة والاسلام ونشر الثقافة ومساعدة الجامعات الناشئة وشيوع العلم ، فالعلم لا وطن له ، لا تفترق عن الهجرة الدائمة التي يكون دافعها الربح المادي . ويكون المهاجرون على هذا النحو مرتزقة الفكر ويكونون اقرب الى الصمت والتواطؤ مع كل ضروب الاستغلال دون احساس بأن ما يلمسون من ذهب ان هو إلا نهب لأموال الشعوب التي يتقاسمها الحكام والمفكرون الواردون(٥) .

يقال ان المفكر المهاجر يبحث عن امكانيات للبحث لا تتوافر في مجتمعه وانه يود الاطلاع على آخر ما انتجه التراث الغربي من مآثر وانه ، بعد ان فاز ببعثة أو بمهمة علمية في الخارج ، لا يود التوقف في نشاطه العلمي ولا يرجو لمستواه ان ينخفض . وتلك نظرة فردية محضة وتكشف عن انانية صريحة أبعد ما تكون

---

(٥) تركز كثير من الدراسات على هجرة الكفاءات من العالم العربي . انظر المجلة ، يونيو ، سنة ١٩٧٠ وكذلك أسعد حليم : هجرة العقول خطر يهدد ، الفكر المعاصر ، اغسطس سنة ١٩٦٩ .

عن الملتزم الحقيقي . يود المفكر أن يعلو بمستواه ويبقى مستوى المواطنين في الحضيض يحتاجون لمن يعلمهم ويقول لهم كلمة . قد لا يحتاج المجتمع النامي الى مستوى رفيع من التخصص بقدر ما يحتاج الى مفكر امين يرشده الى اوليات الحياة[٦]* ولن يكون الحوار ممكناً بين المفكر وجمهوره لو كان الاول في اعلى مستوى والثاني في أدناه . وقد هاجر كثير من المفكرين بدعوى ان مستوى التعليم في جامعاتنا منخفض وانهم لا يستطيعون تعليم الجهال أو بدعوى انه لا يجد في مجتمعه ما يتعلمه . يهاجر المفكر كي يرفع مستواه فاذا ارتفع وعاد هاجر من جديد حتى لا ينخفض مستواه ! يهاجر المفكر لأنه لا يجد ما يتعلمه فاذا عاد هاجر من جديد حتى يجد جمهوراً أفضل يسمعه ويفهمه ! ان المفكر الذي قضى جزءاً من حياته في الخارج يمكنه البقاء في مجتمعه النامي وأداء أعظم الخدمات اليه ولن يشكو من خفض مستواه قبل عشرات السنين لو كان تكوينه الاول على اساس صحيح . وغالباً ما تتاح له في هذه المدة فرصة الاطلاع على آخر ما انتجه الغرب من تراث فكري مما تحضره دور النشر عرضاً أو ما يجده في معارض الكتب الدولية أو ما يرسله اليه أصدقاؤه وأساتذته وتلاميذه الجدد من الخارج أو ما يطلبه هو من ممثلي دور النشر الاجنبية في الداخل أو اذا اتيحت له فرصة السفر الى الخارج في مؤتمر أو دعوة أو جولة . وان مهمة المفكر في البلاد النامية هي التنظير المباشر للواقع وان مصدر علمه الحقيقي فيما يراه امامه اكثر منه فيما يقرأ عنه ، فالعلم ظواهر يراها وليس نظريات يقرأ عنها ، وليس كل شيء مكتوب في الكتب يمكن استيعابه بل ان العلم يمكن ان ينشأ كما فعل مؤلفوا المراجع التي يود المفكر أن ينهل منها وقديماً عرفوا ان الطبيعة خير معلم وحديثاً نادوا بأن الواقع خير مصدر للعلم .

ولا يقال ان المفكر المهاجر لا يستطيع العمل في بلده النامي بل ولا يستطيع الرجوع اليه ابداً لأنه لا يشعر بالامان ولأنه مهدد في وجوده الفيزيقي ومهدد في حرية قوله وفعله وفي قوت يومه وان الأولى به أن يفكر وهو حر طليق وذلك لأن المفكر الشريف لا يتوانى لحظة في أن يعلن عن نفسه ولأن الحرية في القول والعمل مكفولة لكل مفكر حر أمين على واقعه ، صائب النظر ، لا يتعجل الأمور ، وينتظر اثر قوله وفعله كما انتظر الانبياء من قبل ثمرة دعواتهم . لقد اعلن عمر بن الخطاب يوم دخوله في الاسلام عن ايمانه الجديد داخل الكعبة شاهراً سيفه ولم يتعرض له أحد . فالفكر الشريف هو بالضرورة فكر علني . فلا خوف اذن على وجود المفكر الفيزيقي ان تقيد حركته ما دام يبغي الكلمة الشريفة وكلمة الحق لا ترد خاوية . والعمل السياسي لا يكون بالضرورة عملاً فاضحاً بل قد يكون ايضاً عملاً بطيئاً نامياً يهدف الى ما هو أبعد من اللحظة الحاضرة ، فالمفكر لا يخطط لجيل واحد بل لأجيال عدة ولا يفكر للحظة الحاضرة بل للمستقبل فالتاريخ لا يقاس باللحظات . ولا يقال ان المفكرين قد تركوا المانيا ابان الحكم النازي لأنه لم يكن بالامكان عمل شيء فلم يصل الحال في البلاد النامية الى هذا الحد وما زال يمكن عمل الكثير . لقد

(*) لا تعارض بين هذا وبين ما قلناه في مقال سابق من حاجات المجتمعات النامية الى التخصص ، وذلك لأن حديثنا هنا على مستوى العمل السياسي والوطني في حين ان حديثنا السابق كان على مستوى العمل المهني من اجل رفع الكفاءة الانتاجية .

(٦) انظر « ثقافتنا المعاصرة بين الاصالة والتقليد » في هذا الكتاب .

هاجر بعض المفكرين الروس بعد الثورة الروسية ولكنهم انتهوا الى الانضمام الى الرجعية الغربية وقدسوا مثل مجتمعهم الجديد كما يحدث لبعض مهاجري البلاد النامية والذين ينتهي بهم المطاف الى تمثلهم لقيم المجتمع الجديد فيتخلوا عن الجنسية واللغة ولكن لون البشرة والشارب الاسود واللكنة الاجنبية كل ذلك يظل عنواناً عليهم تلفظهم المجتمعات العنصرية الجديدة لأجله مهما تأقلموا وأصبحوا آباء لأبناء مخلطين .

ولا يقال ان المفكر مهما علم وناضل فإن حصيلة جهده ضئيلة . هل يستطيع ان يغير من الفقر الذي دام خمسة آلاف سنة ؟ هل يستطيع ان يغير من الجهل الذي يطبق على مجتمع اربعة اخماسه من الاميين والخمس الباقي أمية مقنعة؟ هل يستطيع ان يثقف الشباب في الجامعة وان يعطيهم منهجاً ومعظمهم يود شهادة تكفل لهم الحد الادنى للعيش ؟ هل يستطيع ان يقول كلمة شريفة في الصحافة أو في اجهزة الاعلام وقد طغى عليها الفكر التبريري وغصت بالتعايشيين والمرتزقة ؟ هل يستطيع ان يبحث في مجتمع لا يقدر الباحثين أو ان يفكر في مجتمع لا يحترم المفكرين أو ان يرشد أو ينصح في بلد النصائح فيه في وادٍ والتطبيق في وادٍ آخر ؟ كل ذلك نكوص وتراجع وتخل عن المسؤولية وقول بلا عمل . يكفي للمفكر ان يضع حجراً ثم يضع الآخر وراءه مثله حتى يتم البناء ، فتقدم المجتمعات النامية ليست مهمة جيل واحد بل مهمة أجيال عدة . ومن الذي سيغير الفقر والذي شعر به مهاجر هارب ؟ ومن الذي سيجند الجماهير اذا كان السياسي القائد مهاجر هارب ؟ ومن الذي سيرفع مستوى التعليم بالجامعات النامية لو هاجر معظم اساتذتها ؟ ومن الذي سيلقي بالكلمة الشريفة على الملأ ان هاجر الشرفاء واكتفوا بالنعي والعواء ؟ ان الذي يعمل خارجاً في البلاد النامية ويده في الطين غير الذي يتشدق بالحديث وهو خارجها ويكتفي بالقاء التهم أو توجيه النصائح من بعيد . ان الذي يعمل في البلاد النامية ليس في حاجة الى تقدير أو ثناء أو مدح ، يكفيه ما يراه من تغيير حثيث في الواقع . يكفي استاذ الجامعة عدد محدد من طلبته تأثروا به ويكفي المفكر الشاب تجمع المثقفين حوله وممارسة أحد الوان الفكر الجماعي .

ولا يقال ان المهاجر في الخارج تتاح له فرصة اعظم كي يخدم وطنه اكثر مما تتاح له في الداخل وذلك لأنه سيبحث ويؤلف ويعرف البيئة الغربية بفكر قومه وتراثهم . والحقيقة ان المستفيد أولاً وآخراً هي البيئات الثقافية في الخارج . وان كثيراً من الرسائل الجامعية التي تقام على البلاد النامية باللغات الاجنبية لتجعل صورتها في البيئات الثقافية في الخارج اكثر وضوحاً من صورتها عندها وبذلك تحرم البلاد النامية من دراسات عليها كان الأجدى ان تكتب بلغاتها الوطنية . صحيح ان التعريف بالمجتمعات النامية واجب ولكن الترجمة أمر ميسور . ولابحاثنا الجادة أن تفرض نفسها على البيئة الغربية فتترجمها وتتعرف عليها حتى تنشأ حركة ترجمة من المجتمعات النامية الى المجتمعات المتقدمة بدل ان تكون ، كما هو الحال الآن من طرف واحد اعني من المجتمعات المتقدمة الى المجتمعات النامية . وان كثيراً من الدراسات عن مشاكلنا وفكرنا المعاصر مكتوبة باللغات الاجنبية في الجامعات الاوربية يقوم بها باحثونا حتى لقد اصبح التعرف على بيئتنا مرهون بالخروج منها الى المجتمعات المتقدمة . مهمة المفكر المهاجر هي في داخل مجتمعه ، فمثله يوجد العشرات في المجتمعات المتقدمة تسرق الخبرات من المجتمعات النامية اكثر مما تعطيها ، خدمة لنفسها وليس خدمة للباحثين . ونحن بديلاً عن ذلك نقوم باستيراد المفكرين من

المجتمعات المتقدمة ونستشيرهم في أخص امورنا الفكرية والحضارية . والخبير العلمي ليس كالمفكر . فاذا امكن الاستفادة من الاول في نهضتنا الصناعية فإنه لا يمكن الاستفادة من الثاني لأنه لا يشعر بنمونا الحضاري كما يشعر به المفكر المواطن . الفكر كالسياسة ، فكما لا يحكمنا قائد من الخارج كذلك لا يفكر لنا مفكر من الخارج . وغالباً ما يأتي المفكر من الخارج ، بعد ان تأثر بحسن ضيافتنا له ، ويلقي بالورود ، ونحن نلقي بالثناء والشكر وتتحول المقابلات عادة الى مجاملات . بل يدعى المفكر المهاجر كما يدعى المفكرون الاجانب ، وتعقد لهم الندوات ، وتصرف عليهم المئات ، وتجهز لهم دور المحاضرات ، وتؤجر لهم السماعات ، وما أغنانا عن هذا كله لو رجع مفكرونا المهاجرون أو لو قام مفكرونا بالداخل بهذه المهمة وهم عليها قادرون .

ولا يقال ان المفكر المهاجر يثبت ، بوجوده في الخارج ، ان هناك على الاقل واحداً أو اثنين من بني وطنه على المستوى العالمي من الفكر والبحث وان الناس في المجتمعات النامية ليسوا كلهم أغناماً وان بهم من تشهد لهم المجتمعات المتقدمة بالتفوق والمكانة . والحقيقة ان هذا الأمر أشد ثلباً للمجتمعات النامية لان المفكر المهاجر يصور نفسه على انه منفصل عن القطيع ، يطلب الثناء لنفسه ويقبل ثلب قومه . ويسر المجتمعات المتقدمة تملقه من اجل شرائه وادماجه نهائياً فيها وارضاء ذاته من الغرباء عنه ونكران جميل مع قومه .

ولا يقال ان المفكر المهاجر يثبت ، بوجوده في الخارج ، ان هناك على الأقل واحداً أو اثنين من بني وطنه على المستوى العالمي من الفكر والبحث وان الناس في المجتمعات النامية ليسوا كلهم اغناماً وان بهم من تشهد لهم المجتمعات المتقدمة بالتفوق والمكانة.

وما يقال على المفكر يقال على جماهير المثقفين لأنهم جمهوره ولأنهم ببقائهم في الداخل يصبحون وسيلة ضغط اجتماعي لاصلاح التعليم ولتغيير البناء الاجتماعي كله ولاحداث التطور المرموق .

ثانياً ـ اشكال التعبير المزدوجة وحيرة المفكر أمامها :

قلنا أن دور المفكر في البلاد النامية يعبر عن أزمته ،وأزمته تعبير عن حيرته اذ يجد نفسه بين طريقين في أسلوبه ومنهجه وغايته وأثره وسلوكه وعلاقاته مع الآخرين يجب اختيار احدهما أو كلاهما معاً . فهذان الطريقان ليسا بالضرورة متعارضين بل هما شكلان من التعبير يجد المفكر نفسه مضطراً للتعبير عن نفسه من خلالهما خاصة لأنه محصور بين السلطة من ناحية وبين الجمهور من ناحية اخرى . ويمكن الافاضة في هذه الاشكال الى ما لا نهاية ولكننا اقتصرنا على ما يتعلق بأوضح الاشكال ، لأنه من الصعب التفرقة بين اشكال التعبير ومضمونه واوجزناها في ثمانية :

١ ـ الاسلوب المباشر أم الأسلوب غير المباشر ؟

يجد المفكر أمامه شكلين من اشكال التعبير : الاسلوب المباشر والاسلوب غير المباشر . الأول هو ان يعبر المفكر عن مضمون فكره صراحة وان يكون مقياس التعبير هو المضمون نفسه بصرف النظر عمن

يوجه اليهم المفكر هذا الفكر سواء كانوا من السلطة أم من جماهير القراء ، الاسلوب المباشر هو ان يكون هدف المفكر هو التعبير عما يراه وعما وصل اليه في دراسته للواقع بصرف النظر عن مدى الصدمة التي تتلقاها الجماهير أو مدى الخطورة التي قد يتعرض لها المفكر من جانب السلطة واقلها تقييد حريته في التعبير . فهناك مثلاً بعض الموضوعات التي تعتبرها الجماهير من باب المقدسات ولا يمكن دراستها دراسة علمية أو الانتهاء فيها الى نتائج تعارض ما تؤمن به وما هو موجود في تاريخها الطويل . فإن خاطبها المفكر بالأسلوب المباشر اهتز وجدانها وحدثت البلبلة فيه وربما ثارت عليه ورفضته او تحجرت كرد فعل على من يحاول سلبها اعز مقدساتها ، ويكون المفكر هنا هو الضحية ، فلا هو اكتسبها الى جانبه ولا هو حافظ على نفسه وعلى صورته في أذهانهم كمفكر طليعي لهم .

والأمر أخطر أمامه بالنسبة للسلطة ، فمهمة المفكر تغيير واقعه والسلطة كعادتها تبغي البقاء على الأوضاع كما هي عليه لأنها تود أحداث التغيير بفعلها وبأمر منها وبقرارات تصدرها وبقدر ما تسمح به . فاذا أراد المفكر تغييراً اكثر جذرية وعبر عن ذلك صراحة بالاسلوب المباشر فإنه يصطدم مع السلطة لا محالة خاصة اذا كان يكتب علانية في المجلات الثقافية التي تملكها الدولة وينشر في دور نشرها التي تخضع لرقابة الدولة أو يكتب في صحافتها التي تملكها اجهزتها .

لذلك يجد المفكر نفسه أمام الشكل الثاني وهو الأسلوب غير المباشر . فكما أن الأديب لديه الرمز كوسيلة مباشرة للتعبير كذلك لدى المفكر وسائله غير المباشرة وعلى رأسها الحديث من خلال الآخرين متستراً وراء آرائهم . أي ان المفكر يقوم في مثل هذه الحالة بأختيار مواقف من تاريخ الفكر البشري تشبه الوضع الحالي ثم يتحدث عن الموقف التاريخي القديم . يختار المفكر ، كي يعبر عن فكره ، أقرب المفكرين السابقين اليه الذين تحدثوا عن أشياء متشابهة وكانت لهم نفس المواقف ، فالمواقف الفلسفية أنماط من الفكر وحدوس ثابتة مهما تغيرت العصور ، ثم يعرض لهم بالتعريف والعرض والشرح سواء بروح موضوعية تامة حتى يتعرف القراء على أنماط فكرية اخرى اكثر تقدماً مما لديهم في نفس الموضوعات ، وبذلك ينال غرضين في نفس الوقت : التعريف بالحضارات الأخرى واعطاء التقدم في حضارته دفعة جديدة ، أو يزيد عليه ما لم يقله في معرض النقد أو التصحيح أو يجعله يقول ما يريد عن طريق تأويل آرائه ، وذلك لا يخرج عن العلمية في شيء لأنه يرى في القديم احتياجات العصر كما هو الحال مع تفسير النصوص الدينية أو في تأويل الافكار الفلسفية القديمة . وعلى هذا النحو يحتاط المفكر ويجد لنفسه ستاراً للامان ومن ثم يمكنه مواصلة عمله في أمن وسلام .

ولكن اذا نجح هذا الاسلوب غير المباشر مع السلطة التي لا تعرف جيداً تاريخ الفكر البشري ، ولا تدري عن مناهج التأويل شيئاً وقراءة القديم بنظرة جديدة ، وهذا هو الفرق بين المؤرخ والفيلسوف ، ولا تستطيع في الغالب أن تذهب الى ما وراء الدراسة العلمية الموضوعية وان تستشف ما بين السطور لشغلها بالقضايا المباشرة وبالوقائع الحسية التي هي أبعد ما تكون عن الفكر ، كما عرفنا من هيجل ، فإنه لا يؤدي أثره المطلوب على الجماهير لأنها ايضاً تمارس القراءة السريعة ولا تستطيع النفاذ الى

ما بين السطور إلا القليل منها لكثرة التحليلات التي يوردها المفكر كستار للفكرة ولتحليله للواقع . ومن ثم كان أثره المباشر محدوداً . وهكذا يقع المفكر في حيرة : اذا استعمل الاسلوب المباشر في التعبير فإنه قد ينتج اثراً مباشراً ويكون اكثر أمانة من حيث تطابق التعبير ومضمونه . ولكنه قد يصطدم بالسلطة وبالجماهير ، واذا تحدث بالاسلوب غير المباشر فإنه قد لا ينتج اثراً مباشراً ولكنه يكسب الجماهير شيئاً فشيئاً ولا يصطدم مع السلطة ويمكنه أن يستمر في أداء رسالته . قد يكون هذا الاختيار الثاني أجدى على المدى الطويل بالرغم مما يعطيه هذا الاسلوب غير المباشر من احساس بعدم الامانة الفكرية لتستره وراء افكار الآخرين أو بنقص في شجاعته أو بوهن في ثوريته أو بنسبية سلوكه في عصر يحتاج الى حسم وحلول جذرية تفرض اشكال تعبير صريحة . يوحي المفكر بالموضوعية في حين انه يسلط افكار الآخرين على واقعه . ولكن عزاءه في ذلك ان الموضوعية في الانسانيات غير الموضوعية في الطبيعيات وان القراءة الجديدة التي يقوم بها الفيلسوف للقديم قد تكون اكثر موضوعية من قراءة المؤرخ له ، اذ لا تعني الموضوعية التصوير المائت الذي لا حركة فيه ولا غاية منه . عزاؤه ايضاً ان الواقع يتقبل فكره لأن الواقع هو في الحقيقة مصدر الفكر المعلن وان كان ملحقاً بأسماء الآخرين ، عزاؤه ايضاً انه يبغي اكبر أثر ممكن على واقعه ولذلك يعطي الأولوية للأثر العملي على البحث النظري . وعزاؤه اخيراً انه ينتظر حتى اذا واتته الظروف فإنه يزيح القناع ويستعمل شكل التعبير المباشر . وكثير من المفكرين القدماء كانوا مقنعين .

٢ـ الكلمة المسموعة أم الكلمة المقروءة ؟

يجد المفكر نفسه أيضاً موزعاً بين طريقين . فهو مفكر متصل بالجماهير ويجد نفسه مضطراً للحديث الشفاهي معها واستعمال الكلمة المسموعة للتعبير عن فكره ، فالاذن اكثر اتصالاً بالقلب من العين ، أو كما يقال عادة بالنسبة للكتاب المقدس ان الكلمة الحية (المسموعة) خير من الكلمة الميتة (المكتوبة) . . وقد تكون جلسة يعقدها المفكر مع بعض الملتفين حوله افضل بكثير من مقال يقرؤه عدد غفير ، فالحديث الشفاهي له القدرة على إثارة الاذهان وجذب القلوب خاصة وان المستمعين يرون المفكرين ويشعرون بقلب ينبض وبفكر يحيى . وقد اعتمد كثير من المفكرين الافغاني مثلاً على الكلمة المسموعة اكثر مما اعتمد على الكلمة المكتوبة فانتشرت آراؤه بين تلاميذه ، وكانت اكثر فاعلية مما لو كان قد استعمل الكلمة المكتوبة . وقد سار في هذا الطريق من قبل كبار معلمي الانسانية سقراط والمسيح ، فلم يترك سقراط وراءه كلاماً مكتوباً بل آثاراً شفاهية خلدها أفلاطون في محاوراته ، كما لم يترك المسيح وراءه كتاباً مكتوباً ، بل ترك كلمات شفاهية تناقلها الرواة ودونها التلاميذ في أناجيلهم ، وكانت كلمته الحية موجهة ضد كتبة اليهود . والامر كذلك بالنسبة للحديث النبوي . بل ان قراءة القرآن بصوت عالٍ اكثر اثراً وفاعلية من القراءة الصامتة . ويمكن ان يقال بالمثل بالنسبة لاجهزة الاعلام المسموعة التي تعتبر اكثر فاعلية في توجيه الرأي العام من اجهزة الاعلام المقروءة اعني الصحافة والمجلات . وقد تكون المحاضرة الشفاهية ابقى اثراً من تدوينها وطبعها وتوزيعها ، أو كما يقول الصوفية قد تكون محادثة الحبيب اكثر اثراً من قراءة خطاب منه . وان الامثلة الشعبية الشفاهية لأكثر توجيهاً لسلوك الجماهير من التعليمات المكتوبة لأجهزة الدولة .

ومع ذلك لا يستطيع المفكر ان يترك فكره دون تدوين ويهمه دوره الحضاري وان يدخل كجزء في تاريخ حضارته حتى يمكنه التأثير على مسارها وتغيير محورها ان امكن . وان كثيراً من النقاش الفكري الذي يدور في جلسة بين المفكر وجمهوره لهي اجدى بأن تتحول الى نقاش مفتوح بين الجمهور العريض حتى يشارك فيها اكبر عدد ممكن من المثقفين . والفكر المكتوب بأمكانه التخلص من عيوب الفكر الشفاهي ، كالانفعال الزائد والمقاطعة المستمرة وحب الظهور واظهار المعلومات وادعاء البطولة والتعويض عن العجز عن المساهمة الفعلية . لقد كان التدوين مصير كل فكر شفاهي . فدونت المأثورات الشعبية كما دوّنت أقوال الأنبياء . وان كثيراً من افكار الشباب لتضيع في الهواء لأن ليس لديهم جريدة أو جرائد عديدة ملكهم تدون مناقشاتهم وتحفظ آراءهم . ان التدوين يدل على مرحلة اعلى من الرقي الحضاري . فالفكر المقروء اكثر موضوعية من الفكر المسموع وانه لنفع كبير للمفكر ان يعبر عن نفسه كتابة . ففي اثناء الكتابة تصاغ الافكار ويتولد بعضها عن بعض . ولقد دخلت كثير من الاساطير في الكتب الدينية القديمة ، بسبب التراث الشفاهي وحفظت كثير اخرى لأنها مدونة . كما طالب البروتستانت بالتدوين حتى يخلصوا الكتاب مما علق به من تراث خارجي شفاهي أو مدون .

تلك حيرة المفكر : اسلوبان كلاهما ممكن ، وكلاهما يطابق قدرات المفكرين على التعبير . فمنهم من يتحدث ولا يكتب ، ومنهم من يكتب ولا يتحدث ، ومنهم من يتحدث بطريقة ويكتب بطريقة اخرى ولكنه يرجو ان يتحدث ويكتب بنفس الطريقة .

٣ ـ الكتاب أم المقال ؟

يجد المفكر نفسه ايضاً بين اختيارين : الكتاب أم المقال ؟ فالكتاب يحتاج الى بحث طويل هادىء يستغرق عدة سنوات بل قد يستغرق الكتاب الجاد كما هو الحال في الرسائل العلمية عشرات السنين . فهل تتحمل الأوضاع في البلاد النامية هذا الشكل من اشكال التعبير ؟ ان الكتاب في البلاد النامية غالباً ما لا يقرأ . وليس السبب في ذلك فقط هو مجرد أسباب عارضة فيها يتعلق بالتوزيع بل لأن القدرة على الاستيعاب والرغبة في المعرفة والوقت المطلوب ضئيل للغاية . وهي اوضاع شاذة لانه في حقيقة الأمر ما اكثر الأشياء التي يمكن معرفتها وما أطول الوقت لدى الشباب ولكن فقدان الحماس والأنشطة الزائفة هي التي توحي بعصر ابعد ما يكون عن عصر السرعة[7] وكثيراً ما كان مصير الكتاب لا يتعدى مخزن الكتب ! هذا بالاضافة الى ان الأحداث تتلاحق بسرعة وتفرض على المفكر نفسها وتدعو الى التعرض لها واخذ المواقف فيها ، ولا يمكن وضعها في كتاب لا يخرج إلا بعد سنوات عدة . ومن ثم فرضت ظروف الحياة في البلاد النامية على المفكر المقال كشكل من اشكال التعبير . فالمقال يمكن للجماهير قراءته ، وعادة ما يكتب في احد المجلات الشهرية أو الاسبوعية أو في احدى الجرائد اليومية ، حيث تكون نسبة توزيعه أكثر بكثير من الكتاب . ويمكن للمفكر من خلاله ملاحقة الاحداث واسماع صوته للجماهير بأستمرار حتى تتعود

---

(٧) انظر « عن اللامبالاة ، بحث فلسفي » في هذا الكتاب .

عليه ويتعود هو عليها وحتى تتكون فيهم بؤرة فكرية يمكن ان تكون نواة لرأي عام مستنير اذا ما دعت الظروف الى حركة جماهيرية واعية . صحيح ان الكتاب هو الابقى على الامد الطويل وان « رأس المال » لا يقل في ثورته وفاعليته عن كثير من المقالات الوقتية التي صدرت في عصره ، ولكن في نفس الوقت لم تتحمل حياة لينين اكثر من المقالات التي كانت تفرضها الظروف . ولم يستطع لينين كتابة « تطور الرأسمالية في روسيا » إلا في السنوات الثلاث التي قضاها في السجن . وعبر عن فكره في مقالات « اسكرا » أو في بياناته وتوجيهاته . كذلك لم تتحمل حياة المصلحين اكثر من المقالات المستمرة ، فالأفغاني لم يكتب كتاباً إلا « الرد على الدهريين » وكانت معظم كتاباته المقالات المشهورة في « العروة الوثقى » أو خاطراته . كذلك لم يكتب محمد عبده إلا كتيبات صغيرة وكانت معظم ابحاثه مقالات في المجلات الاسبوعية والجرائد اليومية . ولم يكتب لوثر كتاباً كبيراً بل مقالات عدة وبيانات نشرها على حوائط الكنيسة . ان الانفعالات العارمة التي يمر بها المفكر يومياً وهو في غمار أحداث لا تتحمل الانتظار ، وتعبر عن نفسها تلقائياً في شكل المقال . وقد يكون للمقال السياسي في حياتنا الثقافية ابتداء من هذا القرن اكبر أثر من الكتاب باستثناء بعض منه[٨] .

ومع ذلك يمكن للمفكر ان يتبع الاسلوبين : المقال الشهري والكتاب الطويل . الاول يتابع فيه الاحداث والثاني يتابع فيه الابحاث . ويمكنه التوفيق بينهما اذا كانت مقالاته تدور حول فكرة واحدة ، مثل موقفه من التراث المعاصر ، يتناولها بالبحث والتفصيل على فترات . كما يمكنه التوفيق بينهما اذ لا فرق بين الكتاب الملتهب وبين المقال الموضوعي ففي هذه الحالة يؤدي الكتاب دور المقال ويؤدي المقال دور الكتاب . لا غنى للمفكر عن الأسلوبين . فقد يكون الكتاب ادخل في التاريخ ولا يظهر اثره إلا بعد حياة المفكر ولكن المقال قد يكون ادخل في تيارات العصر ويحدث اثره المطلوب في اللحظة الحاضرة . فمهمة المفكر تغيير المحور الحضاري للتراث القديم والتأثير على واقعه المعاصر ودفعه خطوة نحو الامام وتجنيد الجماهير . ويمكن للمقال أن يقوم بتربية جماهير القراء وبالتمهيد للكتاب حتى اذا صدر يجد له جمهوره والجمهور في هذه الحالة خير سند للمفكر اذا ما تعرض للخطر بأصطدامه مع السلطة . المقال هو رأس الحربة بالنسبة للكتاب ، ويمكن للمفكر من خلاله جس نبض القراء والسلطة باستمرار .

٤ ـ التخصص الدقيق أم الثقافة العامة ؟

ويجد المفكر نفسه بين مطلبين : الأول التخصص في ميدان معين كما تقضي بذلك الحياة العصرية وتقسيم العمل وقصر العمر والثاني الثقافة العامةوالالمام بكل شيء كما تقضي بذلك مهمة القائد أو المعلم أو الرسول لأنه يجد نفسه مسؤولاً عن كل شيء في مجتمعه . صحيح ان التخصص مطلوب في الحياة العملية المنتجة وأن المجتمعات النامية تقاسي من نقص في التخصصات وان وجد المتخصص فإنه يعمل في مكان ابعد ما يكون عن تخصصه ولكنها تتطلب في نفس الوقت ثقافة

---

(٨) انظر : عبد اللطيف حمزة : « أدب المقالة الصحفية في مصر » .

عامة ونظرة شاملة للأمور يمكن ان تعطيها اساساً نظرياً كافياً لمسارها في التاريخ . وقد ترسل بعض المجتمعات النامية البعثات الى الخارج للتخصص في امور لا تتطلبها احتياجاتها الحاضرة أو قد تكون مطلباً ملحاً في الاجيال القادمة بحجة اللحاق بمعدل التطور السريع . والاختيار معروض على الجماهير والمفكر على السواء ولكن في المحل الأول على المفكر لأنه هو وسيلة الاتصال بالجماهير ولأن اختيار المفكر أولاً هو الذي سيحدد اختيار الجماهير .

والحقيقة انه لا بد من التفرقة بين العلوم المتخصصة الدقيقة سواء كانت في العلوم الطبيعية أو في العلوم الانسانية وبين العلوم العامة وهي في الغالب العلوم الانسانية التي ما زالت تصطنع اللغة ولم تنته بعد -الى الوقوع في التكميم الرياضي ولغة الرمز . فالعلوم الانسانية وعلى رأسها علوم الاقتصاد والسياسة من العلوم الضرورية لتثقيف الجماهير وهي جزء من الثقافة العامة للعصر بصرف النظر عن ميادين التخصص . كما اصبح علم التاريخ ضرورياً لمعرفة الجماهير بتاريخها القديم وبمرحلة تطورها الحالي وبالتاريخ المعاصر كله . بل ان العلوم الطبيعية نفسها أو بتعبير أدق العلوم المضبوطة كالطب وعلوم الذرة وعلوم الفضاء أصبحت هي ايضاً أدخل في الثقافة الانسانية العامة وتجاوزت نطاق المعمل والمجلات العلمية المتخصصة الى الحياة العامة والمجلات الشهرية بل والجرائد اليومية . فاذا كان التخصص يعني معرفة شيء خاصة في ميدان العمل المنتج والجهل بالاشياء العامة التي تسير الحياة فإن المتخصص يتحول الى آلة منتجة ويفقد نظرته للحياة ومشاركته الفعالة فيها ، واذا كانت الثقافة العامة تعني المعرفة السطحية بكل شيء وعدم معرفة أي شيء على وجه الدقة فإن ذلك يعني ايضاً العجز عن المساهمة الفعالة في العمل المنتج[٩].

قد يكون للمفكر تخصصه الدقيق الذي يعطيه احساساً بالامان العلمي وبأنه أيضاً استطاع الغوص في الواقع وأن يكون باحثاً ومكتشفاً في ميدان تخصصه الذي يعطي ثقافته العامة شيئاً من الصلابة ويكون بمثابة نقطة ارتكاز يقينية ، وفي نفس الوقت قد لا يجد المفكر لديه الوقت لممارسة تخصصه واجراء ابحاثه فيه اذ تشغله الامور العامة وتستغرق كل جهوده فيصاب ميدان تخصصه بالضمور . فقد كان المهدي بن بركة استاذاً في الرياضيات قبل ان يصبح مناضلاً ثورياً . يمكن للمفكر في البلاد النامية التخصص في العلوم الانسانية ولكنها قد وصلت الى حد من التعقيد يصعب معه التخصص فيها . قد يتخصص المفكر في الثورة أو في تثقيف الجماهير وتجنيدها ويكون بذلك قد آثر الثقافة الإنسانية العامة . حيرة يقع فيها المفكر قد لا يجد لها مخرجاً نظرياً . وربما كان العمل وحده هو القادر على ان يحسم الأمور النظرية التي لا يجد لها حلاً .

٥ ـ عرض النظريات أم تحليل الأشياء ؟

لقد دأب المفكر في البلاد النامية حتى الآن ، إلا فيما ندر ، على التعريف بالنظريات وعلى

---

(٩) انظر : « ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد » في هذا الكتاب

عرض المذاهب التي يكون المجتمع في حاجة اليها مثل المذاهب الاشتراكية وينشرها ويدعو لها حتى يسود الواقع كله طبقة سميكة من الآراء والنظريات يكررها كل مفكر ورددها الجماهير حتى تصل الى درجة من التشبع تلفظ بعدها كل زيادة بل وترفض ما اكتسبته من قبل من علم ومعرفة . ومع ان التعريف بالنظرية أمر واجب حتى تتعرف الجماهير على الثقافات الأخرى حتى تحصل على الوعي النظري الكافي بواقعها إلا ان الاقتصار على ذلك طريقة قاصرة لأن عرض النظرية شيء وتحليل الواقع نفسه شيء آخر . فعرض النظرية يتم على مستوى الذهن أو الفهم ويدخل في نطاق المعلومات المختزنة ، تذهب أو تجيء ، تنقص أو تزيد في حين ان التحليل المباشر للواقع يتم بالفعل . واذا كان الهدف من الترويج للنظرية هو الاستفادة منها في الحياة العملية أي التطبيق فإن التغير لا يأتي عن طريق مسك نظرية بيد والواقع بيد اخرى ثم تطبيق هذا على ذاك فهذه نظرية آلية خارجية للتغير . واذا كانت معظم هذه النظريات من بيئة ثقافية اخرى فإن ذلك يكون فرصة لانصار البقاء على الأوضاع القائمة لرفضها بأعتبارها اجنبية دخيلة وليست نابعة من تاريخهم وتربتهم وواقعهم وللمناداة على نظرية خاصة بهم ويجدونها في القديم ويرون فيه اكبر دعامة على تثبيت الأوضاع . واذا كان هناك خطأ في التطبيق اما لعدم فهم دقيق للنظرية أو لعدم تطبيقها والتستر وراءها كشعار أو لتأويلها لمصلحة طبقة معينة هي القائمة على التنفيذ فإن ذلك يكون دافعاً على رفض النظرية وتحميلها كل اخطاء الواقع . وقد يوحي هذا العرض أيضاً للناشئين بالتبعية لا بالتأصيل وبأن كل فكر أو نظرية لا بد وأن يأتي من بيئة ثقافية اخرى ومن ثم يتحول شعور الناشئين الى شعور استقبالي محض ويغيب عن الاذهان تأصيل القديم أو التنظير المباشر للواقع كما يبدو ذلك في كثير من رسائلنا الجامعية .

فاذا تجاوز المفكر عرض النظرية فإنه لا يتعدى اخذ المواقف والحكم عليها بالتيارات السياسية السائدة ويكون الحكم أقرب الى الاتهام المباشر منه الى تحليل النظرية نفسها تحليلاً موضوعياً يبين نشأتها وظروفها وما تهدف اليه وخطورتها اذا ما نقلت حرفياً الى بيئة اخرى وكأنها حقيقة عامة ومن ثم تحولت الفلسفة الى سوق السياسة . واخذ المواقف بالنسبة للنظريات يتطلب وعياً كافياً باحتياجات العصر ودراية كاملة بالظروف التي نشأت فيها النظريات في بيئاتها الخاصة كما يتطلب القدرة على معرفة الهدف منها وهل هو حق أم حق يراد به باطل[١٠] .

ولكن اخذ المواقف يمكن ايضاً تجاوزه الى الاشياء ذاتها وتحليلها تحليلاً مباشراً وأن يقوم المفكر بدلاً من عرض النظرية أو اخذ موقف منها بالتنظير المباشر للواقع ، ويكون هذا التنظير جزءاً من تطويره اذ أن أولى خطوات التطوير هي الرؤية الواضحة للاساس النظري الذي يقوم عليه هذا التطوير . فالواقع ينتج فكره ومن ثم يمكنه القضاء على هاتين الطبقتين السميكتين من واقع غامض

---

(١٠) انظر دراساتنا عن كارل ياسبرز في كتابنا « في الفكر الغربي »

وفوقه مذاهب ونظريات . وان المراجع نفسها التي يرجع اليها المفكر هي في الأصل تنظير مباشر للواقع قام به مؤلفو المراجع انفسهم . فلم لا يلجأ المفكر الى الأصل نفسه ويحاول رؤية واقعه بكل ما أوتي من بصيرة وبكل ما تؤهله مناهجه وتدفعه غاياته ؟ نلاحظ عند كثير من المفكرين انهم يبدأون فقراتهم بعبارة : « يقول فلان أن » وتتكرر الاقتباسات حتى يبنى الموضوع من مجموعة من الاقوال يسمح المفكر لنفسه بالتوفيق بينها أو بنقدها من حين لآخر كما يهوى وبلا مقياس ثابت وتتحول الأشياء الى قيل وقال أو الى جدل وحوار في احسن الحالات . اما التحليل المباشر للواقع فإنه يمنع كل ادعياء الفكر المرتبط بالأرض والتربة كما يتفادى تركيب نظريات علمية على واقع مصمت قبل تحليله . التحليل المباشر للواقع اكثر أصالة من عرض النظريات بل وأكثر علمية . فبدلاً من تطبيق نظرية علمية يمكن صياغة نظرية علمية . التحليل المباشر للواقع يوحد بين الفكر والواقع ويجعل الفكر هو الواقع الواضح والواقع هو الفكر المتحقق كما يقضي على كل صور الانعزالية في الفكر لأن الفكر هو حركة الواقع نفسه وفي الواقع لأن الواقع هو مصدر الفكر أو هو الفكر نفسه . ومن هنا جاء ارتباط الفكر بالبحوث الاجتماعية اذ تعطي البحوث الاجتماعية ونتائجها الاحصائية المادة الخصبة التي يمكن للمفكر تنظيمها . وقد يحدث التعريف بالنظرية وعرضها من خلال التنظير المباشر للواقع ويكون عرض النظرية في هذه الحالة الهدف منه اعطاء نموذج مشابه لنفس الواقع من حضارة اخرى حتى لا يتخوف البعض من رؤية الواقع وتطويره وحتى يطمئن الى ان ذلك قد حصل في بيئات ثقافية اخرى منذ عدة قرون .

٦ ـ الاصلاح والتنوير أم الثورة والتغيير ؟

اختيار صعب آخر يجد المفكر نفسه أمامه وهو الاختيار بين الاصلاح والثورة أو بين التنوير والتغيير . ولا يتسرعن البعض باختيار الثورة التي نرنو اليها لأن الاصلاح ليس مضاداً للثورة أو ثورة نسبية أو ثورة قديمة قدناها في القرن الماضي بل هو شرط الثورة . لا يعني الاصلاح مجرد تغيير نسبي مع بقاء الأوضاع على ما هي عليه ، ولا يعني ايضاً مجرد تغيير تقوم به البرجوازية الصغيرة لتأكيد سلطانها وسيطرتها ولتحقيق اكبر نفع لها ، ولا يعني الاصلاح هنا الاصلاح الديني بمعنى اعطاء فهم معاصر للدين والنمو به نمواً انسانياً اجتماعياً ، ولا يعني الاصلاح الثورة النسبية أو اللاثورة كما كان يمسك الافغاني بتلابيب محمد عبده قائلاً له : « والله انك لمثبط » بل يعني الاصلاح اقامة ثورة على الامد الطويل وذلك بتغيير الجذور النفسية والحضارية في وجدان هذا العصر ، هذه الجذور التي تعتبر بالفعل أهم معوقات الثورة ان لم تكن اهمها على الاطلاق ، الاصلاح هو تغيير الجذور والتمهيد للثورة واقامتها على اساس متين بعد ازالة الاصلاح المعوقات القديمة . الاصلاح بهذا المعنى هو الثورة الدائمة أو هو الثورة العلمية مع أن مهمة الاصلاح سلبية محضة اذ يتجه نحو القديم ويعيد بناءه على اساس علمي أو يطوره بحيث ينصب في تيار العصر ويكون جزءاً من حركة الواقع . الاصلاح هو شرط الثورة اذ لا تقوم الثورة على رواسب الماضي وإلا وضعت طبقة من الفكر الجديد على مخزون قديم وظلت الشخصية الوطنية مزدوجة الطابع (كما هو الحال في الماركسية والكاثوليكية

في بولندا) حتى ينتهي الامر اما لثورة القديم على الجديد والقضاء عليه نهائياً والبقاء في التخلف ومحو كل أمل في التطور واما طمس الجديد للقديم نهائياً واعتبار القديم جزءاًمن التاريخ أو فترة عابرة في تاريخ الامة العصرية(الثورة الكمالية في تركيا) . مهمة الاصلاح تطوير القديم وادخاله في الثورة المعاصرة . ففي المجتمعات المتدينة تكون مهمة الاصلاح تحويل الدين الى ايديولوجية والله الى تاريخ والثبات الى حركة(١١) . ليست الثورة فعلاً متسرعاً في صورة فرقعة فكرية أو قلباً للواقع رأساً على عقب عن طريق المؤامرات والانقلابات بل الثورة تطوير طبيعي له *(١٢) .

وبالمثل يمكن ان يقال ان التنوير شرط التغيير وأن لا شيء يتغير في الواقع ما لم يتغير في الفكر أولاً وان العمل الثوري في هذه المرحلة هو في العمل على تغيير مفاهيمنا النظرية التي هي في الغالب حصيلة عقائدنا القديمة أو ثقافتنا المعاصرة القائمة فوقها . واذا كانت البلاد النامية تشكو من وجود التصنيع وغياب العامل ، من وجود الاشتراكية وغياب الاشتراكيين أو من وجود العمل السياسي وغياب الكوادر المؤهلة له ، ومن وجود الاستثمار وغياب المستثمرين يقال ان ذلك راجع الى غياب الانسان المؤهل للعصر الحالي وبأن بناء المصانع اسهل بكثير من بناء الانسان ، فإن مهمة الاصلاح والتنوير هي القيام ببناء الانسان ، الاصلاح للقضاء على المعوقات في التراث القديم والتنوير في الدعوة الى مزيد من العقلانية في رؤية الواقع .

ويظهر هذا الاختيار ايضاً في سلوك المفكر الشخصي وفي علاقاته مع الآخرين . هل يكون انساناً قبل ان يكون ثائراً أم انه الثائر أولاً بصرف النظر عن الاعتبارات الانسانية وعن حسن علاقاته بالآخرين ؟ المفكر انسان أولاً قبل ان يكون ثائراً وقد يؤثر سلوكه الانساني على جماهير عصره اكثر مما يؤثر سلوكه كثائر متهم لهم بالخنوع والسكينة والجهل والغباء . وقد يكون هذا معنى « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك » . الثورة ليست القاء التهم على الجماهير بل الأخذ بيدها واقناعها بما يقتنع به الثائر . الثائر الذي يعادي الجماهير تفقده ويفقدها الى الابد . ولا يعني ذلك المساومة أو التواطؤ أو التعايش أو المسالمة بل يعني الثورة الناضجة التي تصدر عن الجماهير نفسها طوعاً واختياراً لا تلك التي تجبر عليها جبراً بعد تأنيبها واتهامها بالخذلان والتخاذل .

٧ ـ المعركةالفكرية أم النضال المسلح ؟

وقد تنتاب المفكر ازمة حادة تعتريه من حيث هو مفكر يجعل بضاعته الكلام ، ويجعل معاركه في الفكر واعداءه موتى الماضي . وتشتد ازمة المفكر عندما يرى المناضلين من حوله يتساقطون وهو قابع في منزله ، على مكتبه ، ينظر للثورة أو يهاجم اعداء الثورة ، خاصة في وقت يكثر فيه الكلام

---

(١١) انظر « هيجل وحياتنا المعاصرة » في كتابنا « في الفكر الغربي »

(*) يمكن اعتبار كتاب « نقد الفكر الديني » للدكتور صادق جلال العظم مثلاً لهذه الفرقعة الفكرية لقلب نظم الحكم وللنزعات الثورية المتسرّعة التي تقلب الواقع رأساً على عقب على الأقل على مستوى المفهوم النظري .

(١٢) انظر ردنا على صادق العظم في « الترديد والتجديد في الفكر الديني المعاصر » في هذا الكتاب .

ويدعو فيه المتحدثون للثورة ويتركون لغيرهم القتال . وكثيراً ما ترك المفكرون كلامهم ونزلوا الساحة للمشاركة الفعلية في النضال . فبعد الغزو النازي الهتلري الى فرنسا انقسم مفكروها قسمين وكلاهما يبغي النضال والمقاومة : الأول انضم الى مقاومة المحتل ورمي بالرصاص على ناصية الطرق ، والثاني هاجر الى الخارج يدعو بفكره الى مقاومة المحتل ويحشد الرأي الدولي ضده . تلك ازمة المفكر الثوري .

والاختيار صعب . فإن قال ان النضال ليس في الساحة فقط بل يكون النضال ايضاً في المعارك الفكرية بازالة معوقات الثورة خشي ان يكون اختياره هذا تبريراً لبضاعة الكلام . ولكنه في نفس الوقت يرى خطورة معوقات الثورة في الرواسب النفسية القديمة . لذلك يرى ان مهمته هي النضال غير المباشر الذي يكون شرطاً للنضال الفعلي ومن ثم يأخذ المفكر على عاتقه تخليص الوجدان المعاصر من كل معوقاته وتجنيد الجماهير أو كما يقال بلغة العصر التعبئة المعنوية والحرب النفسية التي لا تقل خطورة عن الحرب الفعلية خاصة في الحروب الحديثة القائمة على الايحاء والايهام النفسيين . وقد قال نابليون من قبل بعد ان هزم في المانيا وبعد نداءات فشته الامة الالمانية : « لقد هزم القلم السيف ! » . لذلك فإن معركة الفكر تبدو ايضاً معركة حقيقية يمكن للمفكر ، وهو فرد واحد تجنيد نفسه للقيام بها وكأنه جندي فقد أو استشهد ، وقد تكون الافكار مسيرة للتاريخ ومغيرة للأوضاع ومحررة للأوطان .

٨ ـ التشاؤم أم التفاؤل ؟

وقد ينتاب كثيراً من المفكرين التشاؤم عندما يرون جهودهم ضائعة في الهواء ، وعندما يرون ان الشوط امامهم ما زال طويلاً ، ولا يرون اثراً محسوساً تركوه وراءهم أو اذا ما عانى في علاقاته الانسانية من النفاق وسوء النية والمداراة والكذب والخديعة والحسد أو عندما يرى المخاطر الخارجية أو الداخلية التي تهدد المفكرين حتى لقد وصل الأمر بالبعض الى القول بأن بعض المجتمعات النامية تمر بفترة افلاس تاريخي ، لا ينتظر منها شيء ، ولا يرجى منها تقدم .

والحقيقة انه لا داعي للتشاؤم ، فالتشاؤم اغلاق لكل السبل ، ومحو لكل مبادرة ، وحكم على الوجود بالعدم . بل ان التشاؤم يكشف عن انانية المفكر وعن ضنه بجهوده وحياته في سبيل تمعه . كل شيء ممكن ولا شيء بمستحيل ولكن على المفكر العمل والعمل الدائب والفكرة تنبت ها ، والبلاد النامية خصبة للغاية يمكن ان تلقى فيها الافكار وان تصبح الافكار فيها قوة مؤثرة . ؤرخ الحضارات بظهور المفكرين ، فديكارت هو الذي نقل الحضارة الاوربية من العصور سطى الى العصور الحديثة ، وهيجل هو الذي نقل الفلسفة الاوربية من العصور الحديثة الى عصر الحاضر . ويكفي المفكر تكوين بؤرة ثورية بين المثقفين ويكفيه تغيير محور حضارته القديمة وصبها داخل الثورة المعاصرة .

ثانياً - الأصالة والمعاصرة

١ - الأصالة والمعاصرة
٢ - موقفنا الحضاري

١ ـ الأصالـــة والمعاصـــرة(*)

في اللحظة الحضارية التي نمر بها اليوم تبرز مشكلة « الأصالة والمعاصرة » وكأنها المنطق الذي لا غنى عنه في كل مرحلة انتقال من عصر الى عصر ، وعلى هذا المنطق قامت معظم حركات الاصلاح الديني التي هي في الغالب اقرب الى الأصالة منها الى المعاصرة ، وكذلك معظم الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة التي كانت أقرب الى المعاصرة منها الى الأصالة ، وهي نفس المشكلة التي تبرز في حياتنا الأدبية والثقافية والاجتماعية بوجه عام باسم « القديم والجديد » وهو نفس الموضوع الذي قد يتعرض له بعض الباحثين لتراثنا القديم باسم « التراث والتجديد » .

وقد ارتبط المفهومان معاً دائماً بحيث لا يمكن الحديث عن الأصالة دون المعاصرة أو عن المعاصرة دون الاصالة . فالأصالة دون المعاصرة وقوع في التقليد ، والاعتزاز بالقديم على هذا النحو مظهر من مظاهر الانعزال ونسيان الواقع ، وكأن القديم شيء في ذاته يعيش على نفسه ، ويحتوي على قيمة متخفية في ذاته ، ويبدو هذا الاتجاه في كثير من صحافتنا ومعاهدنا الدينية من فخر بالتاريخ القديم ، وإعادة طبع لامهات المأثورات تبركاً وتيمناً ، ونشر للعلوم التقليدية أي لعلوم الحفظ كما يسميها الاقدمون ، ويدل هذا الاتجاه في الواقع على غياب مفهوم الالتزام بقضايا العصر وعلى نقص في الوعي بها كما يدل في كثير من الاحيان على تملق للعامة وكسب للجمهور العريض كبعض الاعمال الفنية الرخيصة . وينتهي هذا الموقف بالدوران حول نفسه في « نرجسية الماضي » كما حدث في كثير من الاحيان في مراحل الانتقال الحضاري من تعاون السلطات الدينية مع السلطات السياسية .

فإذا استطاعت بعض الحركات الداعية للاصالة ضم الواقع اليها تصلبت وتحجرت واعتبرته

(*) الأخبار ، الملحق الأدبي ١٩٦٩/٧/٦ .

كله خارجاً عنها يحتاج الى اعادة تشكيل من الالف الى الياء ، فالواقع كله اما لها أو عليها ، وتنتهي هذه الحركات دائماً بالصراع مع السلطة التي ترى الواقع من حقها ثم بقضاء السلطة عليها . وقد نشأ هذا النمط من السلوك نتيجة لنمط الفكر الذي يغلب عليه أيضاً هذا الطابع الحاد وقسمة الامور بين الحق والباطل . وقد حدث ذلك بالفعل عند بعض الاتجاهات الدينية المعاصرة التي انتهت بالتمرد دون ان تستطيع المشاركة في تطور أو اقامة أسس ثورة .

والمعاصرة دون الاصالة وقوع في الجذرية المبكرة التي لا يتحملها وجدان العصر الذي ما زال محملاً بتراث الماضي وبثقل العصور ، وتسرع الندرة من المثقفين ورغبتها في سبق الزمن وغرس المعاصرة بين يوم وليلة ، وهي الكفيلة بتأصيل نفسها ، وهي في الواقع وعلى هذا النحو تحكم على نفسها بالانعزال والوقوع في نرجسيةالمستقبل ، وكثيراً ما يسهل استئصالها والقضاء عليها باسم اصالة القديم وتبعية الجديد ، ولا تعمل إلا في اوساط محدودة ويغلب عليها الطابع النظري وبالتالي فهي تشارك الخطأ الأول أي الاصالة دون المعاصرة في انعزاليتها وغلبة القول على العمل ولكنها تفترق عنها في انها لا تدور في فلك السلطة بل تكون مناهضة لها . فاذا قامت الثورات الوطنية الممثلة في الدولة القائمة انتهت بالذوبان واصبحت ملكية اكثر من الملك ، ووضعت العربة أمام الحصان بدل ان يوضع الحصان أمام العربة ، وقد حدث ذلك بالفعل لكثيرمنالاحزاب اليسارية التي ناهضت الاستعمار والاقطاع قبل التحرر ، ثم ذابت في الحركات الوطنية الممثلة في الحكام الجدد بعد التحرر .

فاذا استطاعت المعاصرة دون الاصالة احتواء الواقع كما يحدث في كثير من الثورات (الثورة الكمالية في تركيا مثلاً) فإنها تستأصله من جذوره أو تحاول ذلك ، وتنتهي بالقائه في احضان الغير أو بتغيير الشكل دون المضمون أو في خلق انفصام بين وجدان الشعب وسلوكه ، وكثيراً ما يكون العنف هو الطريق الى ذلك وينتهي هذا الاتجاه الى خلق الانفصام في الشخصية التاريخية للشعوب .

الاصالة والمعاصرة اذن مرتبطتان لأنهما تعبران عن الصلة بين الفكر والواقع ، فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ ، والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك . الاصالة اساس الفكر والمعاصرة احساس بالواقع . والمشكلتان وجهتان لمنطق واحد وهو منطق التجديد الذي تعرضه الاصالة والمعاصرة على المستوى الافقي والذي يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي ومن ثم تصبح الاصالة والمعاصرة منطق الالتزام بقضايا العصر مع اكبر ضمان ممكن من حيث امكانيات الحل والتطبيق .

والآن ، ماذا تعني الأصالة وماذا تعني المعاصرة ؟ لا تعني الاصالة الابقاء على القديم بأي ثمن حتى ولو كان على حساب المعاصرة بمعنى الاعتزاز بالأصالة بدافع من التشبث بالماضي والتعصب له (كما يحدث لدى بعض المثقفين المتعصبين للايمان) ، فالأصالة لديهم لا تتغير في صورتها أو في مضمونها ، وقد لا يمنعهم هذا من الاحساس بالمعاصرة ، ولكن تمثلهم لقضايا العصر يكون اقرب

الى التحزب والاندفاع والانفعال لأنهم يؤمنون بالأصالة على هذا النحو العصبي دون أي محاولة لعرضها على المستوى النظري ، فالمثقف على هذا النحو يؤمن بالأصالة ويؤمن بالمعاصرة ولكنه لا يفعل كليهما معاً ، فهو متدين قبل ان يكون مثقفاً ، يؤمن بالدين ولا يعقل الايديولوجية .

ولا تعني الأصالة الحد من المعاصرة أو من تبني الواقع كله كما يحدث في كثير من الاحيان عندما تغلف المعاصرة ويغلف الواقع الجديد تحت اقنعة من الأصالة لأنه لا جديد تحت الشمس ، وغالباً ما يكون الدافع لذلك هو الحد من تطور الواقع وابتلاعه داخل القديم ، ويعقلون المعاصرة ، ويرون الحاضر في مرآة الماضي ، ولكن في هذه الحالة تكون المعاصرة هي البادئة ، وتصبح الاصالة هي التابعة ، ومن ثم تفقد الاصالة دورها في ارساخ قواعد المعاصرة ، وتفقد المعاصرة امكانيات تنظيرها لأنها لن تفهم إلا بقدر رؤيتها في مرآة الماضي ، والماضي في معظمه لا يحتوي فكراً بل تصوراً دينياً للعالم . وقد يتم ذلك عن سوء نية ظاهرة أو باطنة ، شعورية أو لا شعورية للحد من درجات التطور والوقوف به الى حد المكاسب الشخصية كما هو الحال في الاحزاب المسيحية الاشتراكية في البلاد الغربية ، فاذا استمرت المعاصرة بدافع من التطور انقلبت الاصالة وانضمت الى فئة المتعصبين للماضي كما يحدث غالباً من انضمام الوسط الى اليمين عندما يشعر بتقدم اليسار ، وكما يحدث كثيراً في الاوساط المثقفة التي تناصر الاتجاهات التقدمية بقدر ما تحصل منها على مزايا وتنقلب عليها اذا توقفت هذه المزايا أو قلت .

ولا تعني الأصالة الوصاية على المعاصرة وكأن الأولوية للفكر على حساب الواقع ، فالأصالة ليست غاية في ذاتها بل وسيلة لأدراك الواقع في كل ابعاده . فكثيراً ما تنشأ اتجاهات تدعو للأصالة ولكنها تقوم بتغليف الواقع بشرائع وأحكام أضعف من أن تسيطر عليه أو تغير فيه شيئاً ، ويظل الواقع بارزاً عن التشريع ، ويظل التشريع طائراً فوق الواقع ، وسرعان ما يعتري الاصالة الميوعة والعجز ، ويظل الواقع مدفوعاً بتطوره الطبيعي لا فكر له ، ثم يفرض فكره بنفسه ، ويحدث ذلك في كثير من المجتمعات التي تتمسك بأحكام الماضي من حيث المظهر ، والواقع يسير في تطوره الطبيعي .

والأصالة ليست كما يقال ارتباطاً بالماضي الذي حوى كل شيء وكما يدعي بعض الاصدقاء بل هي اساساً وقبل كل شيء وعي بالواقع واتحاد به ، والتاريخ جزء من الواقع لأنه ما زال يعمل كرواسب في اعماق الافراد . ليست الاصالة هي البحث عن النوعية بأي ثمن ، بل رؤية صائبة للواقع باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ . الاصالة هي اتحاد بالواقع نفسه واعادة تفسير للقديم كله لخدمة هذا الواقع ، ومن ثم تصبح الاصالة مرادفة للمعاصرة ولكنها معاصرة أعمق جذوراً في التاريخ واكثر تحقيقاً لوحدة الشخصية الوطنية .

اما المعاصرة فإنها لا تعني المحادثة ، فالمحادثة هي مجرد نقل الحديث دون تمثل أو فهم ، والغرض منها نقل آخر الصيحات في الفكر والفن . المحادثة أقرب الى التخلي عن الفكر والواقع على

السواء من الكتاب أولاً والقراء ثانياً ، فنقل المذاهب الفكرية وعرضها شهرة للكاتب وحرصاً من القارىء على تتبع آخر الافكار انكاراً لصدق الفكر ومقدرته على التحليل والفهم والنقد وأخذ المواقف .

وقد يكون السبب في ركود كثير من مجلاتنا الثقافية انها أقرب الى المحادثة ونقل المعلومات منها الى المعاصرة وتحليل الفكر ، وكذلك يكون نقل الاتجاهات الفنية نسياناً للواقع الذي يصدر عنه كل شيء ، فقد ارتبطت المذاهب الفكرية والاتجاهات الفنية المنقولة بواقعها الخاص الذي صدرت عنه ، وقد يكون في واقعنا المعاصر منبع لمذاهب واتجاهات مخالفة . فإن ارتبط الكثيرمن هذه المذاهب والاتجاهات بالمجتمع الصناعي بكل ما فيه من استهلاك وفائض الانتاج فإن واقعنا المعاصر الذي يغلب عليه طابع النمو والذي ما زال يسعى نحو التحرر الاجتماعي والاقتصادي يفرض فكره وفنه . فإن شئنا الدولةالعصرية فإنها تقوم أولاً على النظرة العلمية قبل ان تقوم على العلم والتكنولوجيا ، أي انها تقوم على المعاصرة لا عل المحادثة .

ولا تعني المعاصرة ما يحدث لكثير من مثقفينا من رغبتهم في التمتع بمزايا العصر الحديث كطبقة مستقلة متميزة عن غيرها ، ومن ثم تنشأ دائرة صغيرة داخل الدائرة الكبيرة ، ثم تصبح الدائرة الصغيرة في مركز السلطة أو اخذ القرارات فيتم التخطيط حتى تخدم الاغلبية الاقلية كما يحدث في كثير من البلاد الناميةمن انشاء لصناعات التجميل ومحاولات التلفزيون الملون ، بل تعني المعاصرة تفتت هذه الدوائر ونزولها الى الواقع العريض وتعلمها منه ورؤ يتها لما يدور تحت أقدامها لا لما يحدث فوقها . لا تعني المعاصرة التأنق والتهندم بل معاناة الحياة اليومية التي تعانيها كافة الطبقات ذات الأيادي القذرة !

تعني المعاصرة اذن اعطاء لأولوية للواقع على الفكر ، حتى يصبح الفكر هو رؤ ية هذا الواقع نفسه ، ويتم ذلك في قراءتنا للنصوص الدينية أو للتراث القديم ، فاذا كانت الأصالة هي تحويل الفكر الى واقع ، تكون المعاصرة هي تحويل الواقع الى فكر ، ففي مجتمع تتكون ثلاثة أرباعه من الفلاحين والعمال يكون نظامه شعبياً بالضرورة ويتم التخطيط لهم أولاً ، وفي مجتمع محدود بجغرافيته وطبيعته تكون الفوارق فيه بين الطبقات طفيفة أو معدومة . تعني المعاصرة والاتحاد بالواقع والعيش على مستواه ورفض جميع صور الانعزالية والضمور في الثقافة والفن التي تبغي . تملق الواقع والتكسب منه والشهرة على حسابه ثم التعالي عنه والترفع عليه . تنشأ المعاصرة من الاحساس بقضايا العصر والالتزام بها والتي تتركز كلها حول قضية النمو أوالتقدم وهو حق الواقع الذي يفرض صور فكره ويرفض ما عداها .

ولا يعني الربط بين الأصالة والمعاصرة المساومة على احدهما أو كليهما أو مسك العصا من الوسط بين دعاة القديم وانصار التجديد أو التوفيق بين التراث ومقتضيات العصر الذي في الغالب يكون أقرب الى التلفيق منه الى التوفيق لأن كل هذه المحاولات تنتهي الى ضياع الأصالة والمعاصرة

معاً لأنها لا تتم عن وعي بل عن خوف أو عجز أو نفاق ، وهو ما يحدث حالياً في كثير من مناهج ربطنا .

ولا يعني اعتماد منطق العصر على الأصالة والمعاصرة نقص في الجذرية وبقايا ايمان بالماضي وتخوف أو تطهر بالنسبة للمعطيات الجديدة التي وصلت الى حدمن الموضوعية والتحـول بحيث لا يمكن لاي بيئة ان ترفضها لأن الجذرية لن تنشأ إلا على اساس من ادراك الواقع العريض لكل ما فيه . يريد أنصار الحلول الجذرية هدم القديم وبدء الجديد ولكن منطق الاصالة والمعاصرة يكتفي بفحص القديم واخضاعه لمناهج التحليل العلمية فهو يعلم حدوده التي لا تتعدى النقد والتقييم ، وهذه هي مهمة جيلنا المخضرم ، وقد تأخذ الاجيال القادمة على عاتقها مهمة البدء الجذري بعد ان يكون هذا الجيل قد مهد لها بمناهج النقد والتحليل وارساء اسس النظرة العلمية .

لا يعني منطق الأصالة والمعاصرة اذن اي قصور في النظرة العلمية وذلك بأعطاء الأولوية ـ على ما يبدو ـ في بعض الاحيان للعوامل الفكرية وتفسير الظواهر الحاضرة بالرواسب الماضية لأننا ما زلنا في مرحلة اكتشاف الذات وبيان اسباب قصورها وعوامل تخلفها أي اننا ما زلنا جيل الاصلاح ، وقد تكون الاجيال القادمة اقدر منا على ارساء قواعد النهضة العلمية بعد ان نكون نحن قد مهدنا لها بالفحص والتمحيص .

وقد يتهم منطق الاصالة والمعاصرة كما يحدث غالباً بالرجعية وذلك لأنه يرد الظواهر الى اصول أولى من نتاج الفكر ، كما قد يتهم ايضاً بأنه عمل برجوازي وطني يريد كل شيء : تركة الماضي وغنى الحاضر كما يريد الزعامة والصدارة ، ويخفف من حدة هذا الاتهام ان المثقفين الثوريين هم القادرون على القيام بهذه المهمة وهم طليعة طبقات الاغلبية ولأنها ما زالت الى حد كبير العامل المحرك للمجتمعات النامية . وقد يقال ايضاً ان هذا المنطق ترف فكري فالواقع سيفرض نفسه والمجتمع الصناعي سيفرض عقليته دون حاجة إلى منطق الاصالة والمعاصرة . ولكن يخفف من حدة هذا القول ان الوعي النظري بتطور العصر ادعى الى الاطمئنان وأقرب اليه من التطور التلقائي المعرض للتوقف أو النكوص .

لمنطق الاصالة والمعاصرة مناهجه وطرقه وأساليبه وميادينه ، وهذا ما نعرض له هذه الصفحة ، وسيكون لقاء الفكر ولقاء الاجيال .

٢ - موقفنا الحضـــاري*

قد يوحي منطق الاصالة والمعاصرة بأن هناك موقفين حضاريين متباينين : الأول عاشه القدماء الأوائل من القرن الاول حتى القرن السابع، وهي الفترةالتي أرخ ابن خلدون في القرن الثامن لنشأتها وتطورهاوانتهائها ، والثاني عاشه المتأخرون من القرن الثامن حتى القرن الحالي : وهي الفترة التي بدأت بحركة الاصلاح السلفية عند ابن تيمية وابن القيم ، واستمرت عند محمد بن عبد الوهاب ، ثم ظهرت في حركات الاصلاح في القرن الماضي عند الافغاني ومحمد عبده ، وفي هذا القرن عند اقبال والكواكبي وقاسم أمينوغيرهـم ممن يكثر عنهم الحديث في هذه الايام ، وهي الفترة التي يقع فيها عصر الشروح والملخصات ، عاشت فيه الحضارة على نفسها ، وحاولت المحافظة على نتاج الفترة الاولى بالتسجيل والتدوين ما دامت لم تعد تقوى على الخلق والابتكار . وفي هذه الفترة الثانية بدأ عصر النهضة الاوربية في القرن الخامس عشر ، واخذت الحضارة الاوربية في العصور الحديثة مأخذ الصدارة واستطاعت الخلق والابتكار ، وبالتالي يمكن اعتبارها في التاريخ الانساني لاحقة لفترة الحضارة الاسلامية الاولى ومكملة لها ان لم تكن محققة لمثلها وغاياتها . والحقيقة ان موقفنا الحضاري واحد سواء كنا نقبع في القرون السبعة الأولى أو القرون السبعة الثانية التي تتداخل فيها تدهور الحضارة الاسلامية مع نهضة الحضارة الاوربية ، وفي هذا الوضع يصعب الحديث عن القيم والجديد نظراً لوجود التباس في كل منهما .

قد يعني القديم الإلهيات التي دامت في القرون السبعة الأولى والتي غطت جميع جوانب التفكير القديم ، وفي هذه الحالة يمكن اعادة بناء القديم وتصفية ما علق بالعلوم من شوائب تقلل من موضوعيتها وتحد من استقلالها ، وقد يعني القديم مواطن الاصالة والابتكار كما هو واضح في مناهج التفكير عند الأصوليين وفي وضعهم لمنطق الجزء ولمناهج النقد التاريخي . وفي هذه الحالة يوضع القديم موضع

(*) الأخبار ، الملحق الأدبي الأحد ٢٧ /١٩٦٩/٨ .

الصدارة ويؤخذ نموذجاً لقيام العلم ويطور من جديد حسب معطيات العصر .

قد يعني الجديد ما يتعلق بالقرون السبعة التالية سواء ما يخص البيئة أو ما يتعلق بالاصلاح الديني ولكنه يعني في الغالب ما اكتشفته الحضارة الغربية وما يتسم بالعقلانية والموضوعية وما يهدف لخدمة الانسان ، وفي هذه الحالة يوضع هذا الجديد موضع الصدارة ، وتكون له الأولوية على القديم بمعنييه ، بل يصفي القديم كله لحساب الجديد أو يظن التعارض بين هذا الجديد وبين الجديد الذي اكتشفته البيئة وعبرت عنه حركات الاصلاح الحديثة وينشأ موقف حضاري منفصم عن الأول ، والواقع انه موقف حضاري واحد يتسم بالانفصال وبدخول عوامل جديدة في الفترة الحالية التي قد تتشابه ظروفها أو تختلف أو تتفق نتائجها أو تفترق مع الفترة الأولى ، والوعي الحضاري كفيل بأن يرى من خلال هذا الاتفاق أو الاختلاف موقفاً واحداً ينبه فيه القديم على اوجه النقص في الجديد ، ويثير فيه الجديد مواطن الاصالة والابتكار في القديم . وقد يكون السبب فيما يعانيه من قصور في الادراك أو السلوك تصوراً قديماً للكون وللانسان ، وقد يكون السبب في رفضنا للماضي وانفصامنا عنه جهلنا بمواطن الاصالة فيه التي تصلح لأن تكون جذوراً لمقتضيات العصر . ان الوعي بموقفنا الحضاري هو الكفيل اذن بتحقيق وحدة الشخصية عبر التاريخ والتعرف على مكوناتها التي قد يرجع معظمها الى رواسب الماضي .

نلاحظ أولاً ان موقفنا الحضاري الاول قد قام اثر حركات من الغزو والفتح لسيادة الأرض ، وبعد تكوين جماعة مؤتلفة نظمت نفسها واصبح لها كيان الدولة ، وكانت الانتصارات المتتالية في حقبة قصيرة من الزمان (لا تتعدى الأربعين عاماً) وهزيمة امبراطوريتين معاصرتين كفيلة بنشأة وعي حضاري استطاع ان يغطي بالفكر جميع الأراضي التي اصبحت له السيادة عليها ، أي ان السيادة على الأرض ونشأة الفكر ارتبطتا معاً . وفي وضعنا الحضاري الحالي ، بعد ان فقدنا السيادة على الأرض في فترة الاستعمار الاخيرة وبدأنا حركات التحرر ، كانت حركات الفكر منفصلة الى حد ما عن تحرير الأرض ، فكانت اقرب الى تثقيف الافراد والى التندر بالمذاهب الجديدة وهو ما يعبر عنه غالباً بانعزالية الثقافة أو انعزالية المثقفين . ثم نشأت كثير من المحاولات للربط بين الفكر والأرض ، وتخرج كثير من النداءات مثل : ربط الجامعة بالمجتمع ، الجامعات الاقليمية النوعية ، الفن للحياة ، الثقافة الجماهيرية ، أدب المقاومة ، الشرطة في خدمة الشعب ، لا صوت اعلى من صوت المعركة . . . الخ واذا كان الفرد قديماً ـ بعد تكوين جماعة مؤتلفة هو الذي أقام الدولة فإن الفرد اليوم قد يكون هو العائق عن قيام الدولة وهو ما نسميه ببيروقراطية الدولة أو بعدم اهلية اجهزةالدولة للنظام الجديد .

لقد نشأ الوعي الحضاري الاول بعد تلقي الوحي ، اي بعد الحصول على فكر جاهز أو على ما نقول بلغة العصر على ايديولوجية واضحة المعالم تنبت من الوقائع التي عرضت للناس (اسباب النزول) وفي نفس الوقت مبادىء عامة تصلح اساساً للتشريع . كان هناك نوع من الاطمئنان النظري واليقين المبدئي السابق على تجارب المحاولة والخطأ التي قد تدوم الى ما لا نهاية ، وكان مصدر التشريع يسمح بدخول الوقائع الجديدة كما ظهر ذلك في مدارس الفقه خاصة في الفقه المالكي . وفي موقفنا الحضاري اليوم نبحث عن ايديولوجية ونحاول توضيح معالمها ونعتمد على محاولات التجارب والخطأ ولا نسمح

كثيراً بما يفرضه الواقع الجديد (الأرض لمن يفلحها ، اعادة توزيع الدخول ، وضع سياسة للأجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده) ولن يتم تشريع أو تخطيط إلا بوضوح نظري كافٍ . لقد كان التشريع القديم اكثر جرأة واكثر طوعاً لمقتضيات الواقع عندمامنعت ملكية الأرض زمن الفتوح حتى اصبح الواقع أو المصالح المرسلة عند مالك مصدراً من مصادر التشريع « فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » .

لقد نشأت بعض العلوم التقليدية حول الوحي للمحافظة عليه ، ولضبط قراءته ولضمان صحته ومعناه . نشأت علوم القرآن والحديث من قراءات وتفسير ، وهي العلوم التي ندرسها في معاهدنا الدينية وننشر تراثها ، مع ان كثيراً من موضوعاتها قد تم الوصول فيها الى نتائج يقينية ولم يعد في امكاننا اعادة التحقيق والتمحيص (مثلاً هل البسملة جزء من السورة أم لا ؟ هل الفاتحة سورة مستقلة أم لا ؟ . . الخ) . كان القدماء أقرب عهداً والصق بهذه المادة منا ولكننا أقدر منهم بوعينا بعلوم الانسان انشاء علوم جديدة حول الوحي أقرب الى المشاكل المعاصرة التي تزخر بها حياتنا في الاجتماع والسياسة والاقتصاد . ولا يعني هذا الوقوع فيما يفعله كثير من المعاصرين من تقريظ للوحي الذي احتوى آخر صيحات الفكر واختراعات العلم ولكنه يعني اخذ الوحي في الاعتبار بأعتباره حاوياً لكثير من النظريات في العلوم الانسانية وهو ما حاوله القدماء على مستوى اللغة والتشريع لأن العصر كان عصر اللغة وهو ما نستطيع ان نحاوله اليوم على مستوى العلم ، لأن العصر عصر العلم . فاذا كان القدماء قد خلفوا لنا تراثاً لغوياً فإننا نستطيع اليوم ان نخلف تراثاً علمياً ، وبذلك يضيع من برامجنا الدينية في اجهزةالاعلام وفي معاهدنا ودور التعليم احكام الضراط وحلق عانة الميت !

وقد حدث في موقفنا الحضاري الاول بعد السيادة على الأرض وانتشار الفكر وحصور الايديولوجية ونشأة العلوم ـ حدث لقاء مع الحضارات الاخرى بحكم الجوار خاصة مع الحضارة اليونانية فنشأت حركة الترجمة للتعريف على فكر كان سائداً من قبل على الأرضي المفتوحة دون لهفة على الجديد والتخلي عن القديم ، فقد كان هذا الجديد قديماً لأنه سابق في الزمان ، ولم يكن هناك قديم بعد لأن الحضارة كانت وما زالت في دور النشأة والانتشار . وبدأت الترجمة بعلوم الطبيعة وعلوم الحياة (الكيمياء والطب) قبل العلوم النظرية (المنطق والفلسفة) ، واسس بيت الحكمة ترعاه الدولة للقيام بهذه المهمة ، ووضعت المصطلحات العربية للمفاهيم الجديدة . وبالرغم من أن الترجمة تمت بطريق غير مباشر (عن طريق السريانية أولاً) إلا انها لم تدم أكثر من قرن وهو القرن الثاني ، وبدأت في أواخره وأوائل الثالث حركات التأليف عند الكندي ، بل لقد بدأ الكلام والتشريع مبكراً للغاية في القرنين الأول والثاني . ويواجه موقفنا الحضاري اليوم نفس الظروف ، فمع الرغبة في التحرر من السيطرة الاجنبية بدأ التعرف على الثقافات المجاورة بعد طول عزلة ابان الحكم العثماني ، وبدأ الاتصال بالحضارة الغربية إبتداء من الحملة الفرنسية على مصر وخاصة في عهد محمد علي ، وبدأ عصر الترجمة الثاني بالعلوم الطبيعية والتطبيقية لحاجة الدولة اليها ولكن طالت الفترة ، فقد بدأت الترجمة الثانية منذ اكثر من قرن ونصف ولا نزال بعد لم نكن في ذروتها ، ولم نتعداها الى مرحلة التأليف بعد ، وإن حدث احياناً فإنه يكون اقرب الى الترجمة المقنعة ويغلب عليه طابع التجميع والترديد . ومع ان الترجمة الثانية اسعد حظاً من الأولى لانها تتم في أغلب الاحيان عن

طريق مباشر من اللغات الأصلية مباشرة ، إلا انها تعثرت أمام المصطلحات الجديدة واستكثر من التعريب لنقل المصطلحات الاجنبية ، وأصبح ما ادخلناه من الكلمات المعربة اكثر بكثير مما ادخل القدماء . وكما تورع القدماء عن ترجمة الاساطير والأدب اليوناني بحكم ثقافتهم وتصورهم للعالم ، يتورع المحدثون عن ترجمة ما يمس المقدسات ومناطق التحريم الثلاث : الله والسلطة والجنس .

واذا استطاع القدماء بجوار العلوم الدينية الخالصة مثل علوم القرآن والحديث اقامة بعض العلوم الدينية العقلية مثل علم اصول الدين وعلم اصول الفقه أو العلوم العقلية الخالصة كالفلسفة أو العلوم الدينية العملية كالتصوف فإننا في وضعنا الحضاري الحالي نقوم بترديد هذه العلوم بموضوعاتها ومناهجها ونتائجها بالرغم من تغير الظروف القديمة ووجود ظروف جديدة تحتم اعادة بنائها . فعلم اصول الدين (الكلام) الذي اخذ التوحيد موضوعاً له وضعه كمشكلة لاهوتية صرفة حول وحدة الذات الالهية وتعدد صفاتها كما هو الحال في اللاهوت المسيحي في وضعه للاقانيم الثلاثة . مع أن التوحيد وكما فهمه المحدثون (اقبال مثلاً) قد يكون اقرب الى جعل الوحي نظاماً للعالم أو كما يقول المعاصرون تحويل الايديولوجية الى تاريخ . كان التوحيد القديم علماً لله مع أنه في الحقيقة علم للانسان ما دام الله قد خاطب الانسان وجعله مقصداً له وموضوعاً وبالتالي يكون موضوع العلم الإلهي هو الانسان . وكذلك تدور الفلسفة القديمة حول الإلهيات والطبيعيات أي حول الله والعالم دون أن يكون هناك بعد ثالث للانسانيات التي كانت تلحق في الغالب بالالهيات في نظرية اتصال الانسان من حيث هو عقل بالعقل الفعال أو بالطبيعيات من حيث اتصال النفس بالبدن وتحول البدن الى العناصر الأربعة التي تكون العالم الطبيعي . وان ما نعانيه اليوم من غياب البعد الانساني قد يرجع أساساً الى غياب الانسان في اللاهوت القديم وفي الفلسفة القديمة . فإذا وجدالانسان كما هو الحال في التصوف كان إنساناً اشراقياً يعتمد على وجدانه دون عقله وينتظر الكشف الرباني ولا يبحث عن العلم ، ونحن ندعو اليوم الى العقل والى العلم . اما الاصول وهو العلم الذي ظهرت فيه قدراتنا العقلية التحليلية القديمة واكتشاف منطق جديد فإنه ما زال اسير الفقه ولم يتعد بعد حدود التشريع ولا يدرس في كلياتنا الانسانية ، ولم يتحول بعد الى مناهج فكرية عامة قد تساهم حالياً في دراستنا الانسانية خاصة فيما يتعلق بالعلوم اللغوية والتاريخية والنفسية . مع انه العلم الذي قد يعطي لنظراتنا المعاصرة دفعة جديدة ويجعلنا اكثر جرأة في التشريع وقبولنا لمتطلبات الواقع دون تحرج أو تخوف . اما العلوم الرياضية والطبيعية ومساهمة القدماء في وضع أسسها فإننا نضعها في الدرجة الثانية بالنسبة للعلوم الدينية أو العلوم العقلية ، فلا تدرس العلوم الرياضية في جامعاتنا ولا حتى كجزء من تاريخ الرياضة العام ، أما العلوم الطبيعية فإنها تذكر في باب الاعتزاز بالقديم والفخر بالاجداد . وتدرس كمادة قومية لا كمادة علمية ، وقد نكون احوج في موقعنا الحضاري الحالي الى تحليل عقليتنا الرياضية والعلمية القديمة كي نتعرف على مواطن الابتكار فيها خاصة واننا في هذين العلمين في الفترة الحالية مجرد نقلة . ولا يقال ان عصرنا ليس عصر الابتكار لأننا ننقل اكثر مما نفكر ، ونجمع اكثر مما نخلق .

اما بالنسبة للسياسة والاجتماع والتاريخ أو كما يقال بلغة عصرنا بالنسبة للعلوم الانسانية أو العلوم

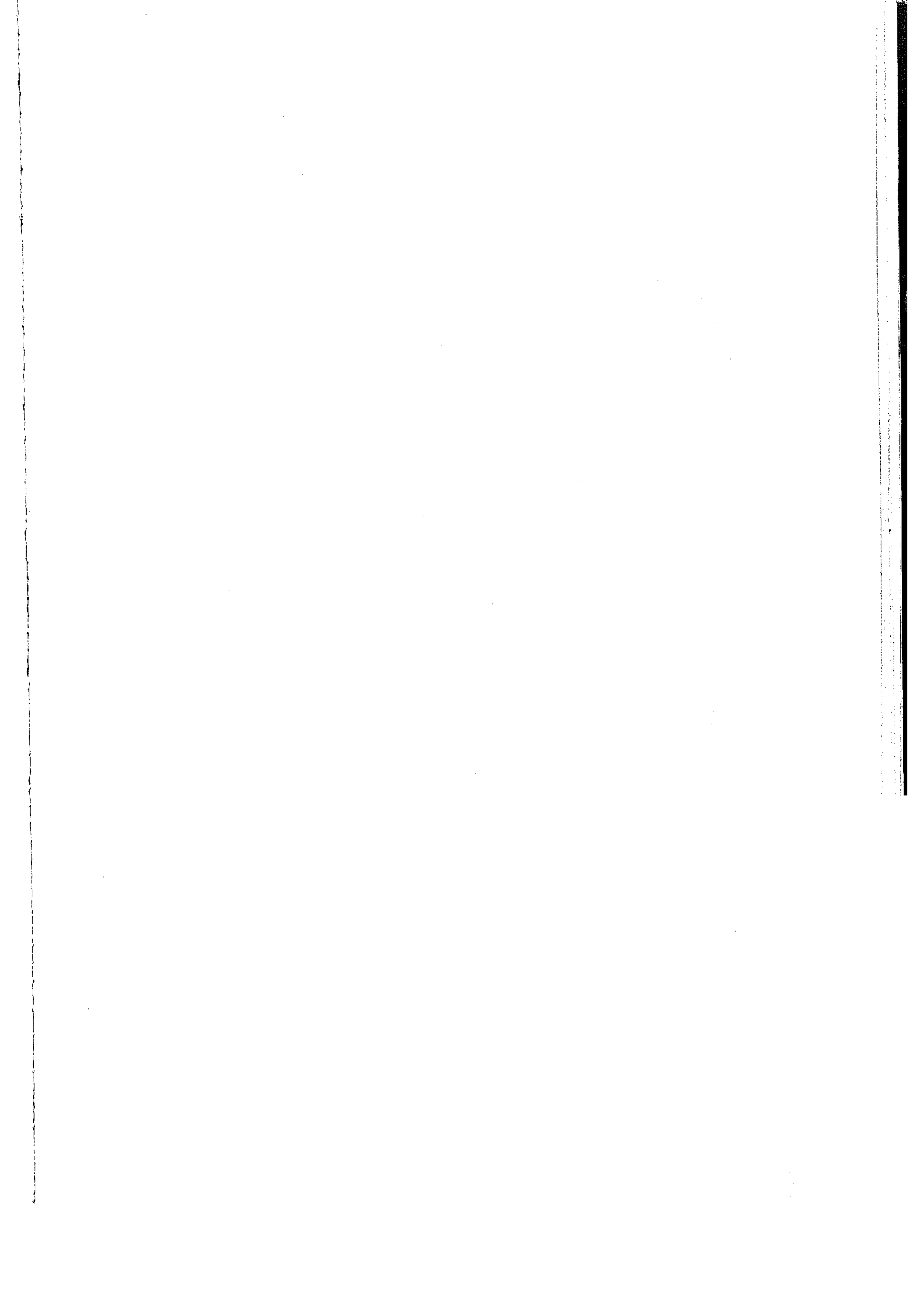
الاجتماعية فنجد ان التفكير السياسي عند القدماء لم يتعد حدود التفكير الإلهي ان لم يكن في جوهره تفكيراً إلهياً مقنعاً . فنظريات المتكلمين تدور حول الامامة والخلافة ، ونظريات الفلاسفة تدور حول النبوة ، ونظريات الصوفية تنظم مدينة السماء التي يجتمع فيها الاقطاب والابدال أو مدينة الأرض السرية ، ويدعو معظمها للحكم التيوقراطي الممثل في الفرد الإلهي ، ويرتكز النظام كله حول الفرد المطلق الذي حوى من صفات الكمال والقدرات المطلقة ما جعلته نظير الله . وفي ذلك يقول الفارابي في « السياسة المدنية » : سواء قلت الملك أو الحاكم أو الفيلسوف أو النبي أو الرئيس أو الله فإنني أقول نفس الشيء . كان التفكير السياسي القديم تفكيراً حول خصال الخليفة كما هو الحال عند الفارابي وتبريراً لسلطاته المطلقة ما دام خير البرية . وقد يكون السبب فيما نعانيه اليوم من تصور هرمي للعالم ، وتصريف الأمور من القمة الى القاعدة هو هذا الطابع الفكري القديم . وقد يند أهل السنة عن هذا الحكم لمناداتهم بالشورى خاصة المعتزلة نظراً لأصلهم الخامس «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » .

على اي حال ، كانت السياسة عند القدماء أقرب الى الممارسة منها الى النظر خاصة عند المتكلمين وان كنا نعاني اليوم من أنها أقرب الى النظر منها الى الممارسة ، وكان الفكر عند القدماء على مستوى الجمهور يشارك فيه وان لم يكن يعبر عن مشاكله ، وكانت المشاكل الكلامية موضع جدل ونقاش في المساجد والاسواق تتطاير من اجلها الرقاب وان كان الفكر اليوم قد انحسر عن عامة الناس واصبح من عمل الخاصة والحرفيين . كان الفكر عند القدماء يولد بعضه بعضاً فتنشأ المذاهب ، وتتولد عنها المذاهب المعارضة أو المخففة ، فكان التنزيه رد فعل على التشبيه ، والاختيار رد فعل على الجبر ، واليوم لا نستطيع ان نقول ان اتجاهاتنا الفكرية والأدبية تتولد عن بعضها البعض ، بل تنشأ نشأة شيطانية بالمجهود الفردي أو تحت تأثير اجنبي بعد رحلة أو بعثة ثم تنتهي ولا يتولد عنها شيء . قد يكون السبب في ذلك نقصاً في الوعي الحضاري وقصوراً في اقامة المذاهب ومدها نحو الجذور والحرص على بقائها ودوامها .

لقد قام كثير من المفكرين بتصفية التراث عندما تتراكم الآراء وتتزاحم النظريات وتبلغ حداً من الخلط والتشويش ما يستحيل بعده التعرف على الاصول الاولى . قام الغزالي بهذه المهمة في القرن الخامس ودعا الى التصوف ، وقام ابن تيمية في أواخر القرن السابع وأوائل الثامن بذلك ايضاً ودعا الى طريق السلف والايمان بالنصوص كما انزلت ، وبدأت الحركات الاصلاحية بهذه المهمة تدعو الى التجربة الصوفية (اقبال) أو الى الجانب العقلي في التراث القديم (الافغاني ، محمد عبده) . لقد قام ابن خلدون لاول مرة بدراسة للعقل التاريخي للحضارة في فترتها الاولى ، ولم يظهر بعد فيلسوف للتاريخ يحاول ان يضع العقل التاريخي للحضارة في فترتها الثانية ، ويربط الفترتين معاً ويقدم لنا موقفاً حضارياً واحداً .

ثالثاً ـ الأصالة والتقليد

١ ـ ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد
٢ ـ التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر



١ ـ ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد(*)

من الواضح اننا نعيش اليوم تراثنا من جديد ، لا من حيث اننا نحاول نشره أو تجديده . ، وهو ما نعانيه باسم مشكلة « التراث والتجديد » أو«القديم والجديد»بل من حيث اننا في لقاء مع حضارة معاصرة ، هي الحضارة الغربية ، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة ، هي الحضارة اليونانية . نعيش تراثنا الماضي ، بمعنى اننا نعيش احدى مشكلاته الاولى الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين الاولى ناشئة ، وهي الحضارة الاسلامية ، والثانية غازية ، وهي الحضارة اليونانية . وقد تم هذا الالتقاء الاول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري ، وتم هذا اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن ، أي على مدى قرن ونصف من الزمان ، أي اننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين . لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الاولى ولا نرى فيها إلا مشاكل العصر ، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم .

لقد تم اللقاء الاول بين الحضارة الاسلامية الناشئة والحضارة اليونانية وحدثت ظاهرة « التشكل الكاذب«La Pseudo morphologie»التي تحدث عنهافلاسفة الحضارةمثل شبنجلروهي ـ في رأينا ـ ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لغتها الاصلية التي اصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الافق الجديد الذي وجدت نفسها فيه ، وتتبنى لغة الحضارة الغازية الأكثر قدرة على التعبير عن المضمون الأول الذي لم تستطع اللغة القديمة التعبير عنه ، فأصبح الله هو العلة الأولى ، أو واجب الوجود على ما هو معروف من صفات الله في الحضارة الإسلامية ومن الفاظ اللغة اليونانية .

ولكن في اللقاء الثاني مع الحضارة الغربية لم يحدث هذا التشكل الكاذب بعد ، فما زالت لغتنا

(*) الأداب ، بيروت ـ العدد الخامس ـ آيار (مايو) ١٩٧٠ عدد ممتاز ، نحو ثورة ثقافية عربية .

القديمة تعبر عن مضمونها الاول دون ان تستكشف عوالم جديدة يمكن من خلالها اسقاط الفاظنا القديمة والتعبير عن مضمونها في لغة اكثر قدرة على التعبير عنه . فما زلنا نستعمل الفاظ الحلال والحرام ، والدنيا والآخرة ، والجنة والنار ، والملاك والشيطان ، مع ان مفكرينا القدماء قد أسقطوها واستعملوا بدلها الفاظاً اكثر عقلانية وعمومية مثل السعادة والشقاء ، وبالتالي لم نستطع ان نستكشف العوالم المعاصرة ، مثل الشعور ، والذات ، والفعل ، والحركة باستثناء محمد اقبال . ما زلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولاتنا القديمة ، ولا ضير ان يكون الانسان وضعياً منطقياً ومؤمناً بالحسين وآل البيت ، ولا ضير ان يكون عالماً طبيعياً ومؤمنا بكرامات الأولياء .

نحن نرزح تحت عبء التراث القديم وفي مواجهة التراث الغربي المعاصر ، فينا من كل تراث جزء دون أن تتحقق وحدة الشخصية بين القديم والجديد . نحن لا نعيش ثقافة واحدة بل ثقافتين كما يظهر ذلك في ازدواجية التعليم ، وازدواجية الثقافة ، وازدواجية السلوك ، وازدواجية الشخصية بالرغم من مرور اكثر من قرن ونصف على التقائنا بالثقافة الغربية .

وليس الغرض من هذه الدراسة تتبع أثر الثقافة الغربية في فكرنا المعاصر في فترة زمنية معينة بل القيام بوصف مباشر لثقافتنا كما نعيشها اليوم . لذلك لم نشر الى تاريخنا الفكري في المائة عام الأخيرة بل اتبعنا المنهج الوصفي المباشر وهو تحليل ما نعيشه اليوم . الغرض من هذه الدراسة اذن هو تحليل الفكرة (Eidos) ، لا تاريخها (Télos) على ما يقول الفينومينولوجيون أو دراسة الظاهرة في المعية الزمانية Syncronisme دون تتبع عناصرها التاريخية «Diacronisme» على ما يقول اللغويون المحدثون والبنائيون .

كذلك لم نشأ ذكر أسماء ، فمفكرونا المعاصرون قوم اجلاء بذلوا جهدهم بقدر استطاعتهم ولن يكون موقف الشبان منهم موقف اللوم أو النعي بل موقف المطور لأفكارهم طبقاً لتغيرات الظروف . اذا كانوا ينتسبون الى البرجوازية الوطنية اكثر منهم انتساباً للطبقة العاملة ، فالشبان اكثر انتساباً الى الطبقة العاملة منهم الى البرجوازية الوطنية ، واذا كانوا قد عاشوا في فترة ازدهرت فيها الحياة الأدبية والفكرية وكان الاطلاع فيها على الاصول الغربية اكثر سهولة فإن الشبان اليوم يعيشون في عصر أقل ازدهاراً وأقل اطلاعاً على الاصول ، وان كانوا قد عاشوا في فترة كانت فيها مصر مستقلة اسماً ومحتلة أ ، فإن الشبان اليوم يعيشون في فترة الأرض فيها محتلة اسماً وواقعاً ، وهذا ما يجعل الشبان اكثر اشد حساً .

الغرض اذن من هذه الدراسة دراسة الفكر وتحليل موقفنا من الافكار وهي في الوقت نفسه المسلوك وتحليل لواقعنا المعاصر ، فالفكر يبدو في المواقف ، والمواقف نفسها تقوم على اساس

ولاً ـ ثلاثة مواقف بالنسبة للتراث الغربي :

إذا حللنا ثقافتنا المعاصرة وجدنا أننا نأخذ من التراث الغربي مواقف ثلاثة : موقف الانبهار التام من كل

ما يأتي من الغرب ، أو موقف المعارضة التامة ، أو موقف المحايدة الذي يقوم على الترويج للثقافة الغربية بدعوى التعريف بها دون أخذ أي موقف منها .

فالمنبهرون بالغرب يرون في كل فلسفاته خلقاً جديداً وفي كل تيار فني لديه ابداعاً أصيلاً ، ويرون فيه مصدر كل إلهام جديد ومنبع كل وحي عصري ، وينتظرون بفارغ الصبر ورود أحد ث المذاهب الفكرية وآخر الاتجاهات الفنية كما ينتظر البعض آخر صيحات الموضة وآخر المنتجات المستوردة ، ويكون السابق للعرض هو المفكر الحق ، والمثقف العصري ، المطلع على آخر صيحات الفكر ، وعلى احدث ما أصدرته دور النشر ، مع أن الثقافة الغربية وليدة بيئتها الخاصة ، ونتائج ظروفها . يصور كل مذهب واقعه أو يكون رد فعل عليه وليس نتاجاً شاملاً يعم كل زمان ومكان ، فالاتجاه العقلي في العصر الحديث رد فعل على المعطيات السابقة التي كان يدعو العصر الوسيط الى التسليم بها دون بحث أو نقاش ، والاتجاه التجريبي كان رد فعل على التطرف الذي انتهى اليه الاتجاه العقلي ، والاتجاهات الشعورية المعاصرة كانت يأساً من هذا التعارض التقليدي بين العقليين والتجريبيين والغاءه عن طريق كشف عالم ثالث وهو عالم الشعور أو عالم الحياة[1] وقد هاجم الأفغاني من قبل هؤلاء المقلدين كما ظهروا في العالم الاسلامي خاصة في تركيا .

وقد يكون الرفض السطحي للتراث الغربي أقرب الى القبول المقنع عند البعض الذين رفضوا الثقافة الغربية لأنها صادرة عن الغرب الاستعماري ، يرفضونها لرفضهم إياه ويعادونها لمعاداتهم الاستعمار ، والحقيقة ان ثقافة الغرب وانماطه الفكرية والعملية تتسرب اليهم كما نرى في سلوك البورجوازية الوطنية التي تعادي الغرب من حيث هو قوة استعمارية وتقلده في سلوكه ومثله واسلوب معيشته . لقد كان باشاوات مصر وطنيين يهاجمون الغرب ولكنهم كانوا يبنون قصورهم باسلوب عصر النهضة الايطالي ويؤ ثثونها بأسلوب لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر ، فالرفض الحماسي للاستعمار العسكري قائم على قبول ضمني لانماط الغرب ومثله : معارضة سطحية وقبول مقنع . !

أما موقف المعارضة التامة فإنه ناشيء من استحسان التراث ومن الاعتقاد بأن القديم قد حوى كل الجديد الممكن وأنه بالبحث في الماضي يمكن العثور على أسس للحاضر ولما نتطلع اليه في المستقبل . ان كل التيارات الفكرية المعاصرة ان هي إلا نبذات من هذا الخضم الهائل الذي ورثناه في تراثنا القديم . كل فكر غربي يأخذ جانباً من هذا التراث القديم ويعقله ويعرضه كمذهب خاص به ثم نقوم نحن بعد ذلك بأستيراده وهو في الحقيقة موجود لدينا من قبل أي اننا نطبق على الفكر ما نطبقه على المواد الاولية التي تزخر بها تربتنا والتي يأخذها الغرب ثم يعيدها الينا صناعة . فالاتجاه العقلي موجود في التراث القديم ، والاتجاه التجريبي موجود في التراث القديم ، بل ان آخر مكتشفات العلم الطبيعي موجودة في القرآن الكريم ، اي اننا نقضي على جدية الحاضر ونلجأ الى اصالة الماضي ونرى فيه خلاصاً لكل ما يعرض لنا ، ويسير اقبال الى حد ما في مثل هذا الأتجاه .

وتقوم المعارضة في بعض الاحيان على اعتبار الثقافة الغربية صادرة من الكفار والمشركين الذين لا يؤ منون

---

(١) أنظر « الظاهريات وأزمة العلوم الاوروبية » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر »

بالله أو الذين يؤ مون بالتثليث ، وبالتالي فلا يصح اخذهم أولياء من دون الله أوعلى اعتبارهم اباحيين يتحدثون عن الجنس ويمارسونه علناً والحقيقة أن هذا الحكم يقوم على حرمان ذهني وعلى كبت ديني أوعلى حسد منا لهم على حياتهم وتمتعهم بالدنيا ونتمنى ان نكون مثلهم ولكننا غير قادرين(*) .

ثم هناك موقف المحايدين وهو أقرب الى الارتزاق منه الى الحياد ، مهمتهم عرض الفكر كمهنة اكثر من التعامل معه ، وهو هذا الموقف الذي بدأ منذ عصر الترجمة الذي بدأ منذ اكثر من قرن ونصف وما زال مستمراً حتى الآن ، وهو موقف العارض المروج . مازلنا نتعرف على المذاهب الفلسفية والاتجاهات الفنية دون أن نأخذ منها موقفاً إلا فيما ندر . فمعظم المقالات في مجلاتنا الثقافية تهدف الى التعريف بالفكر الغربي اكثر مما تهدف الى تمحيصه أو الى نقده ، وتتسم بالقبول اكثر مما تتسم بالرفض ، وكأن الرفض السياسي للحضارة الغربية ينقلب الى قبول حضاري لها . لا يعدو مجرد نشاطنا الفكري مجرد التأليف في كبرى الشخصيات أو أمهات المذاهب دون أن نذهب الى الأشياء مباشرة ودون ان نحلل الوقائع نفسها التي خرجت منها هذه المذاهب التي نعرضها أو أن نحلل وقائع اخرى والخروج بمدلولاتها في نسق فكري عام . وسيتضح ذلك في رسائلنا الجامعية التي لا تتعدى في معظمها دراسة مفكر أو أديب وتحليل أعماله وعرض نظرياته بعد الحديث عن بيئته ومؤثراته . المثقف لدينا هو العالم بالفكر الغربي ، والذي يستطيع ان يسرد كثيراً من أسماء المفكرين والعلماء والأدباء والفنانين ، وهو الذي يستعمل المصطلحات الغربية الأصلية أويعربها فتنشأ لغة جديدة « فرانكو آراب » . كما نجد كثيراً في أبحاث الطلبة بعض المصطلحات الافرنجية فاذا ذكر الاسلام مثلاً كتب بجواره Islam كما أن البعض يكتب أبحاثه من اليسار الى اليمين ! وكثيراً ما نجد شاباً لم يتجاوز الخامسة والعشرين يحرر مقالاً في الأدب ويذكر فيه اسماء مئات من الأدباء من ايسخيلوس حتى سارتر وكأنه يقرأ في كل اسبوع الاعمال الكاملة لكل اديب ذكره . لقد تحول كثير من مفكرينا الى مجرد معرفين بالمذاهب ومصورين لها ، وأصبحت الثقافة مجرد كم .

فالمثقف هو اول المطلعين على أحدث المذاهب الفكرية والتيارات الفنية وأول العارضين لها على صفحات المجلات الثقافية أو بالتأليف والنشر . وأصبح الفكر مرادفاً للقراءة ثم الكتابة . يقرأ الكتاب بالعين ويخرج عدة كتب باليد ، ومن ثم لا يملي الذهن أو يفكر بل ينقل ويعرض ، ولرب قراءة عشرات الكتب لا ينتج عنها فكرة واحدة . لقد كتب برجسون « المادة والذاكرة » في مائتين وخمسين صفحة بعد ان قرأ أكثر من ألف مقال ومقال . فبالترويج تكون الكتابة أسرع من القراءة حتى كثر النشر وقل التفكير ، حتى انه ليمكن ان نعد كثرة النشر ظاهرة مرضية اكثر منها صحية ، فنحن نعرف بعضنا البعض بالافكار التي نكرسها فوق الواقع ، والواقع نفسه يحتاج الى من يغوص فيه بالتحليل . لقد اصبح الفكر هو الترديد أي التعامل مع المذاهب لا مع الواقع نفسه . لقد كان من السهل على المروجين للفكر الغربي أن يؤلفوا مئات من الكتب ، كل منها يقوم على مصدر أوربي ، فاذا تحدث

(*) في زيارة سارتر لمصر في أواخر عام ١٩٦٦ نظمت جمعية الشبان المسلمين ندوة لمهاجمة سارتر باسم الله والدين والاخلاق ، وكانت معظم اسئلة المستمعين حول صلة سارتر برفيقة حياته وعن علاقته معها . سأل جاري : كيف يحق لهذا الكافر الفاسق ان يعيش في علاقة حرة مع امرأة دون عقد شرعي ؟ ثم همس في أذني سراً : ليتني كنت مثله ! فالسؤ ال يقوم على تملق الحس الديني عند الجمهور وعلى التستر الاجتماعي بالاخلاق ، والهمس يدل على الحرمان الجنسي الدفين .

المروج عن الحرية كان ترويجاً للمذاهب الاوربية وليس تأصيلاً للمعتزلة ، واذا تحدث عن التعقيل كان ترويجاً للفلسفة العقلية الاوربية وليس تأصيلاً لتراثنا العقلي في علم الكلام أوفي الفلسفة أوفي أصول الفقه ، واستعمال العقل في دراسة الادب الجاهلي تطبيق لمنهج الشك الديكارتي وليس تطبيقاً لمناهج البحث عند الأصوليين أوعند علماء الحديث ، وكثيراً ما يحدث ترويج المذاهب دون تعميق لهذه المذاهب نفسها إلا مؤخراً عندما يود الباحثون العودة الى التراث القديم حينما تتقدم بهم السن ويحنون الى القديم ويرجون لقاء الله ، فالمروجون للوضعية المنطقية والتحليل العلمي للمفاهيم قد لا يكون لديهم وعي كاف لمثل هذا الموقف في تحليل الأصوليين للمفاهيم ، لأن التراث القديم في رأيهم لم يتعد مسائل التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم يذهب نحو التحليلات العقلية الخاصة ، أو أنه لا يتجاوز بعض التحليلات الأدبية والتطبيقات الفقهية . وهناك المروجون للمثالية الخلقية التقليدية بين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون ، بين الذين يجعلون الاخلاق علماً وصفياً لسلوك الناس وعاداتهم وبين الذين يجعلونها علماً معيارياً يقنن سلوك الناس ، هذه الثنائية التي ورثت الاتجاهات الدينية القديمة التي كانت تقوم أيضاً على الثنائية اللاهوتية بين الحلال والحرام ، الخيروالشر ، والفضيلة والرذيلة .. الخ . وهناك المروجون للاتجاهات الاشراقية في الفلسفة الحديثة ، ما زالوا يؤمنون بأصلاح الفرد قبل أصلاح الجماعة ، وبأولوية الباطن على الظاهر ، وبأن الانسان روح لا بدن وبأن المثالية الاوروبية هي الحقيقة نفسها . ولا ينطبق ما نقوله على العلوم الطبيعية لأن العلم لا يخص حضارة دون اخرى ولا تقتصر الاكتشافات العلمية على قطر دون قطر . واذا كانت ابحاثنا أقل بكثير من ابحاث الغرب فذلك لضعف امكانيات البحث من ناحية ولانشغال الباحثين في مطالب الحياة اليومية من ناحية اخرى .

وفي تاريخنا الحديث لم نبعث من الحضارة الغربية إلا ما اتفق مع تكويننا النفسي والذهني وما اتفق مع اوضاعنا القائمة ونزعتنا للتحرر النسبي داخل المحافظة المطلقة . فقد احيى لطفي السيد أرسطو على طريقة عصر النهضة الاوربي عندما رأى فيه بعثاً للعقلانية ودعوة للفكر الحر دون ان يرى فيه نموذجاً للفكر العلمي ، واتخذ طه حسين الشك الديكارتي وطالب بالفحص والتدقيق ووضع أسساً نقدية للتراث القديم وذلك لأن مهمة ديكارت كانت مهمة اصلاحية محضة في احياء التراث القديم على نحو أفضل ولاثبات وجود الله بطريقة اكثر اقناعاً دون ان يبعث سبينوزا لأنه أشد جرأة على التراث وأشد حسماً في رفض ما فيه من أساطير وأوهام ودون ان يبعث فولتير وجرأته على رفض التشبيه والتجسيم والقضاء والقدر والمعجزات وكل التصورات التقليدية للدين ودون ان يبعث فيورباخ أو من يتميزون بروح العنف وبالرفض المطلق .

ثانياً ـ بعض مظاهر التقليد في فكرنا المعاصر :

ويحدث في بعض الاحيان أننا نتجرأ ونأخذ موقفاً من الثقافة الغربية ، ولكننا نكون في ذلك مقلدين وتابعين ، مما أضر بقضايانا الفكرية والسياسية فهناك بعض الاتجاهات التي يعارضها الغرب لاسباب خاصة به ونحن ، تقليداً منا له ، نعارضها أيضاً مع أننا احوج الناس اليها ، وعلينا الدفاع عنها والدعوة لها ، والعمل على نشرها وتطويرها . وهناك اتجاهات اخرى يدافع عنها الغرب ويروج لها ، ونحن ، تبعية منا له ، ندافع عنها ايضاً ، ونروج لها مع ان الأجدى بنا ان نهاجمها وأن نعمل على توضيحها وعلى بيان خطورتها .

١ ـ فمن المسائل التي يعارضها الغرب الآن ونحن نعارضها مثله مع انه الأجدى بنا الدعوة لها ما نجده في الغرب حالياً من هجوم عنيف على روح التخصص الذي اضاع النظرة الشاملة للكون ومن تأييد لهذه النظرة الشاملة كما هو الحال عند برجسون في نقده لتخصص العلوم وعند ليفي شتراوس في دعوته لاستقلال البناء العقلي عن عناصره المادية ، وعند هوسرل في تأكيده لاستقلال الكل عن الاجزاء المكونة له . لقد نشأت روح التخصص أولاً كمطلب للحياة العملية خاصة في القرن التاسع عشر عندما اقتضت الثورة الصناعية التخصص الدقيق ، وقد أدت روح التخصص الغاية منها وقضت على روح الشمول والعمومية التي تميز بها القرنان السابع عشر والثامن عشر عندما كان الفيلسوف يعرف كل شيء في علوم الطبيعة وعلوم الرياضة وعلوم الانسان ، وهي الروح التي كانت سائدة في العصر الوسيط بعد ان اخذ الطابع العقلي الانساني . ولكن روح التخصص الآن قد انتهت الى غير ما هدفت اليه ، فقد اضر التخصص بالنظرة العلمية نفسها التي تحتاج الى نظرة شاملة، فكثيراً ما كان حل احدى المشاكل العلمية موجوداً في مفهوم من ميدان آخر . ولقد نشأت محاولات عديدة للربط بين العلوم الجزئية حتى يمكن الرجوع الى النظرة الشمولية من جديد ، فهناك المنطق النفسي ، والمنطق الرياضي ، والكيمياء العضوية ، والميكانيكا التموجية وعلم النفس الاجتماعي ... الخ .

ولكن في مثل بيئتنا تصبح الدعوة الى الشمول والقضاء على روح التخصص دعوة ضارة بعقليتنا التي ما زالت تنحو نحو العلمية ، فنحن ما زلنا على مشارف عصر النهضة ونحاول القضاء على النظرة الشاملة في عصرنا الوسيط ونقدم لنظرة شاملة عقلية انسانية اخرى نرجو أن تتحول بعد ذلك الى عقلية متخصصة بل والى عقلية التخصص الدقيق ، وسيأتي ذلك حتماً مواكباً لحركة التصنيع ، تؤدي اليها وتؤدي هي اليه . وفي حياتنا العملية نمارس روح الشمول حتى لو استطعنا الحصول على عقلية متخصصة ولا تنفع شعارتنا عن وضع الرجل المناسب في المكان المناسب . نرسل البعثات من اجل التخصص الدقيق ثم يرجع المبعوثون للعمل في أي ميدان ، ونادراً ما يدرس استاذ الجامعة تخصصه . ان النظرة الشاملة جزء من التثقيف السياسي ومن اجل تكوين المواطن ، ولكنها مهمة اجهزة الاعلام والنشاط الثقافي العام خاصة بعد ان اصبحت كبار الاعمال الفكرية والادبية في متناول الجميع ، لا فرق في ذلك بين مثقف اوربي وغير أوربي .

٢ ـ كذلك نجد في العصر الحاضر في الغرب دعوة للهجوم على الآلية وعلى سيادة الآلة للانسان كما عبر عن ذلك شارلي شابلن في فيلم « العصر الحديث » . لقد كان هدف الآلة أولاً خدمة الانسان فأصبح الانسان اليوم خادماً للآلة . كان الغرض من الآلة تخفيف العبء عن الانسان وتوفير جهده والعمل على راحته فأصبحت الآلة عبئاً على الأنسان وزاد جهده واشتد تعبه حتى لقد امتد التعب الى بنائه النفسي فأصيب بالملل والسأم نتيجة للحركة المتكررة المستمرة ليده أو لقدمه ولتآزرهما مع الآلة ، حتى أنه من الصعب التفرقة بين الآلة الحديدية والآلة الانسانية . لقد فقد الانسان حياته ووقته ومتعته وأصبحت قيمته تعادل قيمة ما ينتج ، واصبحت حياة الانسان اليومية تساوي عدداً من الصناديق أو المعلبات أو غيرها من الوحدات الانتاجية ، ويحذر برجسون في آخر « منبعا الاخلاق والدين » من ان الانسانية لتئن نصف منهكة تحت ثقل التقدم الذي حققته وهي لا تعلم ، بما فيه الكفاية ، أن مستقبلها مرهون بها ، وأن الأمر متروك لها أولاً اذا أرادت أن تستمر في الحياة . ولها أن تتساءل بعد ذلك : هل تريد ان تعيش فقط أو أن تقدم ، زيادة على ذلك ، الجهد اللازم حتى تتحقق ، في عالمنا العنيد

هذا ، وظيفة الكون الاساسية ، وهي انه آلة لصنع الآلة . ولقد اعتبر روسو من قبل أن تقدم الفنون والعلوم والصناعات كان وبالاً على الانسانية وبذلك يعتبر رائداً لهذا التيار الفكري الذي نجده على أشده في كل التيارات الروحية عند برجسون والوجودية عند جابريل مارسل والشخصية عند مونييه وشيلر .

ونحن في بيئتنا اليدوية نردد مثل ذلك ونحذر من طغيان الآلة على الانسان في العصر الحديث ، ونحن ما زلنا الى حد كبير نزرع الأرض وننسج الثوب بالنول . اننا لا نعاني من طغيان الآلة على الانسان بل من غياب الآلة ومن استمرار العقلية اليدوية ومن تأخر عقلية التصنيع في الظهور ، فالهجوم على الآلة لدينا ليس له أي مبرر بل ان واقعنا يتطلب تأليه الآلة . ان الانسان لدينا لا يعاني من الضياع وسط الآلة بل يعاني من الضياع لغياب الآلة ، فيجتمع مئات من العمال اليدويين أو البنائين أسابيع طويلة للقيام بما تقوم به الآلة في أيام معدودة ، لا يعاني الانسان لدينا من ضياع حياته وسط الآلة طيلة النهار بل من ضياع حياته على المقاهي وعلى قتل الوقت نظراً للفراغ الدائم الذي لديه ، أي ان عيوب المجتمع الصناعي قد تكون احدى احتياجات المجتمع اليدوي .

٣ ـ ونجد ايضاً في الفكر الغربي المعاصر تياراً معادياً للعقل وللتحليل العقلي للظواهر ، ويؤثر الحياة (برجسون) أو الوجود (الوجوديون) ، أو الشخص (مونييه) أو الفعل (بلوندل) وهو تيار اصيل يعبر عن روح العصر الذي اتضحت فيه اوجه النقص في الاتجاه العقلي التقليدي الذي بدأه ديكارت وساد الفكر الاوروبي حوالي ثلاثة قرون حتى انتهى الى التجريد والصورية ونسيان الجانب الحي في التجربة الانسانية ، وفي هذا النسيان تتلخص ازمة العلوم الانسانية على حد قول هوسرل بل ومحنة الشعور الاوربي نفسه . لقد افترض العقل وجود الماهيات المسبقة التي ثار الوجوديون عليها ، وتصور العالم في نسق هندسي حتى قال لوتز « ان فهم العالم لا يعني احصاءه » . لقد أدت العقلانية دورها حتى قبل ديكارت في النقد العقلي لفلسفة القدماء على مشارف عصر النهضة في القرن الخامس عشر وفي أثبات حرية فهم العقيدة في حركة الاصلاح الديني ، وفي نشأة الاتجاه الانساني . ثم جاء ديكارت فأعلن صراحة انه لا يمكن أن يقبل شيئا على انه حق ما لم يكن كذلك وذلك بعد اعمال المنهج العقلي وتطبيق قواعده . لقد استطاعت العقلانية الاولى تحرير الوجدان الانساني واعطاء اساس نظري للعلم بعد رفضه كل تصورات سابقة للكون . ولقد ظهرت هذه العقلانية على أشد ما تكون في حركة التصنيع وفي التنظيم العقلي للعمل ، بل ان الرأسمالية الغربية لتعد احدى مظاهرها على ما لاحظ فيبر وياسبرز ، . واستطاعت العقلانية ايضاً القضاء على كل صور التشبيه والتجسيم ، واقتربت من التنزيه العقلي الخالص كما هو الحال عند سبينوزا وليبنتز .

ونحن اليوم ننحو نحو العقلانية ، ونحاول الخروج من عالم الاسطورة الى عالم العقل ، ومن نطاق الاشتباه والالتباس والغموض الى نطاق الوضوح والتميز . ان ما نعانيه من سيادة الجانب الانفعالي في حياتنا المعاصرة يجد تخفيفاً له في زيادة الجانب العقلي في وجداننا حتى يمكننا اقامة التوازن في حياتنا الثقافية . لقد حاول نيتشه هدم العقل ، وجعل آخرون التناقض واللامعقول هدفهم كما وضح ذلك في مسرح العبث أو مسرح اللامعقول تعبيراً عن هذه الرغبة فيما يند عن العقل وعما يضاده ويناقضه ولكن واقعنا في أشد الحاجة الى التخلي عن العبث والعفوية ونقص التخطيط والارتجالية والى تمثل العقل واستعمال مناهجه لتحليل الظواهر تحليلاً

موضوعياً . لقد خرج نقد العقل من مجتمع تشبع بالعقلانية ووصل فيها حداً جعلته يطغى على الحياة بتقنيتها وتنظيمها ، ولكننا في مجتمع يجعل الأمور تسير بعيداً عن العقل ويكون السلوك فيه تعبيراً عن الهوى أو المصلحة وليس قائماً على أساس عقلي واحد ، ونحن نعاني من نقص القانون لا من طغيانه ، ومن غياب العقلانية لا من سيطرتها على حياتنا الخاصة والعامة . اذن لا نجد في واقعنا مبرراً لهدم العقل كما هو الحال في الفكر الغربي المعاصر بل لاقامة العقل ولتوجيه حياتنا على اساس من العقل .

٤ - نجد ايضاً في الفكر الغربي المعاصر تياراً معادياً للعلم وللموضوعية وللتجريب باسم الذات التي تند عن ان تكون موضوعاً ، فالوجود ليس هو الموضوعية على ما يقول جابريل مارسل ، ويعود في هذا التيار التعارض التقليدي بين علوم الطبيعة وعلوم الروح على ما يقول الفلاسفة الالمان ، فهناك موضوعان مستقلان احدهما عن الآخر ، المادة والروح ، ولكل منهما منهجه الخاص المتميز كما ان لكل منهما كيانه الخاص المختلف تماماً عن الآخر . لقد نشأ هذا التيار لقصور في النظرة العلمية نفسها ، لا في نقص في كيان العلم ، عندما حاول علماء الانسان تبني مناهج العلوم الطبيعية وتطبيقها على الظاهرة الانسانية كما نجد ايضاً في الفكر الغربي المعاصر تيارات جديدة لتطوير مناهج العلوم الانسانية ونقلها من التجريب الفج والموضوعية الفاقعة ، وهي سمات القرن التاسع عشر ، الى مرحلة البحث الصوري والتحليل الرياضي للظواهر الانسانية .

والحقيقة ان العلم قد أدى الخدمات للغرب ، ومازلنا نحن نخطو نحوه ، ولا نحتاج في بيئتنا الى القضاء على آثاره في تحويل الظاهرة الانسانية الى موضوع لأننا في حاجة الى القضاء على بقايا الذاتية ووجهات النظر التي تقضي على الموضوع ، فالدعوة الى الفكر العلمي في بيئتنا الحاضرة اكثر جدوى من الهجوم على العقل العلمي كما يفعل برجسون في الفكر الغربي المعاصر ، فالفكر الاسطوري الغيبي يجد توازنه في الفكر العلمي لا في نقد العلم وقد نكون احوج الى مزيد من التجريب في دراسة الظواهر الانسانية وكأنها ظواهر طبيعية ، فهذا من شأنه تخفيف حدة اعتبار الظواهر الانسانية ظواهر الهية أو روحية لها قوانينها العليا التي تسيرها . ولا يقال انه لا داعي هناك للمرور بكل المراحل التي مر بها تطور العلوم الانسانية في الغرب وانه من الأفضل الذهاب الى آخر مراحل تطورها مباشرة أعني البنائية لأننا في حاجة الى تربية علمية والى تكوين العقلية العلمية والى تأصيل جذورها ، والتجربة مهما قيل في حدودها ونقدها كما يفعل برجسون وميرلوبونتي ، وغيرهما مثلاً - لا زالت هي المدخل الأول للمعرفة العلمية .

٥ - وفي بعض الميادين التي نحن في اشد الحاجة الى الاستفادة منها نقف موقف المعارضة والرفض كما تفعل بعض الدوائر في الفكر الغربي ، ونعتبر ذلك خروجاً على التقاليد وقلباً للأوضاع وتركاً للتراث ، وإنكاراً للفضائل الثابتة على ممر السنين ، تبعية منا لاشد الدوائر رجعية في الفكر الغربي أعني الدوائر الدينية الرسمية . فبعد تقدم العلوم الانسانية في الآونة الاخيرة اصبح كثير من المشاكل الانسانية التي اصطلح من قبل على انها من خلق الروح أو من صنع الله موضوعاً للدراسة والتحليل ، وامكن تحويل الدين الى علم انساني كسائر العلوم الانسانية الاخرى من علم نفس ولغة واجتماع واقتصاد وتاريخ وقانون ، واصبحت العقائد موضوعاً لعلم تاريخ الاديان المقارن ، وامكن التعرف على نشأة التثليث عند الجماعة المسيحية الأولى بالرجوع الى الديانات

الاقليمية التي كانت موجودة في المناطق المجاورة ، في فارس والعراق وأرمينيا وآسيا الصغرى ، وأمكن تتبع نشأة النص الديني وتكونه في خط موازٍ لنشأة العقيدة ، فكلما تكونت العقيدة عبر الشعور الجمعي عنها وحفظها في نص مكتوب ، وهكذا نشأ علم تاريخ الكتاب المقدس يفسر نشأته وتدوينه وتقنينه ، كما قام علم النفس الديني لتفسير العواطف والانفعالات التي يعبر عنها باسم التقوى والايمان والخوف والرجاء إلى آخر ما يقوله الصوفية ، وقد قام علم الاجتماع الديني ليدرس صلة التصور الديني للعالم وكيفية ممارسة الطقوس بالمستوى الحضاري للمجتمع ، وكذلك ليدرس الدور الايجابي أو السلبي الذي يقوم به الدين في المجتمع ، كما نشأ علم الاقتصاد الديني ليربط بين النظام الاقتصادي لمجتمع ما وبين تصوره للعالم ، مثلاً بين الرأسمالية وبين التصور التدرجي للعالم كما هو معروف في اللاهوت التقليدي[٢] .

ونحن ما زلنا نخاف ان نمس الدين ، وما زلنا نعتبره موضوعاً مثالياً ، معطى من عند الله ، يحوطه التقديس • ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم انساني . لا يعني ذلك انكار الوحي أو الرسالات السماوية بل يعني تتبع مسارها التاريخي ومحاولة التعرف على العوامل الموضوعية التي تحكمت بسيرها . واننا لنجد في ثقافتنا المعاصرة صراخاً مستمراً من أن الدين نظام للحياة ولم نحاول ان نتعرف حتى الآن عليه كنظام اقتصادي أو كنظام اجتماعي أو كنظام دولي . فاذا تحدث أحد عن التصوير الفني في القرآن اتهم بالخروج على الدين ، واذا حاول احد تحويل الوحي الى علم انساني مضبوط اتهم أيضاً بالكفر والالحاد .

وفي الوقت نفسه نردد دعوات اخرى نشأت في بيئة أوربية صرفة مثل فصل الدين عن الدولة بسبب الكوارث التي حلت بالمجتمع المسيحي نتيجة للخلط بينهما من استغلال رجال الدولة لرجال الدين في حالة ضعف رجال الدين أو استغلال رجال الدين لرجال الدولة في حالة ضعف رجال الدولة . والامثلة على ذلك كثيرة في تاريخ الكنيسة وفي تاريخ اوربا السياسي ، وتردد مثل هذه الدعوات كما فعل علي عبد الرازق في « الاسلام وأصول الحكم » مع أن النظرية الشرعية هي الحكم بالشريعة الاسلامية اذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة ، فالدين نظام للدولة ، . وتكون الدعوة جديدة بالفعل لو امكن لعلي عبد الرازق تحويل الدين الى نظام اقتصادي سياسي أي الى ايديولوجية يمكن ان تكون نظاماً للدولة ، بذلك يكون قد قدم شيئاً جديداً أصيلاً لا أن يكون مجرد مقلد في تاريخنا الحديث . فالاسلام ليس ديناً بالمعنى التقليدي بل هو ايديولوجية بالمعنى الحديث .

ومثل هذه الدعوات التي تردد بلا حساب القول بأن « الدين أفيون الشعب » وهي دعوة خاصة نشأت في ظروف معينة كان الدين يستخدم فيها لتخدير الناس ، وكانت عقائده التقليدية مثل الايمان بالقضاء والقدر والتواكلية والايمان باليوم الآخر واستغلاله لتثبت جذور الاقطاع وتعويض الفقراء عن ذلك بالرخاء الموعود . ولكن الدين ايضاً « صرخة المضطهدين » وقد لوحظ في العصر الحاضر تحول الدين الى ثورة اجتماعية ، وانضمام رجال الدين الى الثوار وخروجهم من الأديرة الى قمم الجبال كما فعل كاميليو توريز ، بل يتحول الدين

---

(٢) انظر « الدين والرأسمالية ، حوار مع ماكس فيبر » في كتابنا « في الفكر الغربي » .

نفسه الى ثورة اجتماعية كما حدث في الجزائر ، أو الى ثورة عامة كما يحدث الآن في فيتنام . لقد كان الدين في نشأته « صرخة المضطهدين » وهذا يفسر لنا انضمام المضطهدين الى الدين منذ نشأته ، ولكن اذا توقفت الثورة الاولى اصبح الدين عزاء ولما كان الاضطهاد لا ينقطع فالثورة مستمرة ، فالثورة هي دين العصر خاصة في عالمنا الثالث ، ثورة ضد الاحتلال وثورة ضد التخلف ، وثورة ضد الاستعمار ، وثورة ضد الاقطاع .

٦ - ويهاجم الغرب كثيراً من مذاهبه الفلسفية بدعوى الالحاد ، وتقوم الدوائر الرجعية خاصة بذلك ، فقد هاجمت هذه الدوائر ما سمته الحاد سارتر وميرلوبونتي وهيدجر لأنهم يرفضون التعالي ويجعلون الانسان في العالم دون ان يكون مع الله ، أي يضعون الانسان على الأرض دون السماء . وقد تبعنا نحن وقلدنا هذه الدوائر في مقاييسها عن الايمان والالحاد وهي مقاييس نظرية محضة وضعت لتبرير العقائد الكنسية ، فكل من انكر المفارقة أو التعالي فهو ملحد ، وكل من رفض وضع الانسان مع الله ، وفضل وضعه في التاريخ فهو ملحد ، وكل من رفض التصور الرأسي للعالم يضع فيه الكون بين الاعلى والاسفل ويضع الله في قمة الكون ثم تبنى تصوراً أفقياً يضع فيه الانسان بين الوراء والامام ويكون الله هو التقدم فهو ملحد[٣] . مع ان الايمان والالحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملي لا نظري ففي تراثنا القديم لا يهم الايمان بقدر ما يهم العمل ، وفي حياتنا المعاصرة من يلتزم بقضايا العصر ومن يساهم في ثورات الشعوب ، ومن يعمل على تحرير الأرض وعلى إطعام الجوعى فهو المؤمن حقاً ، وهو ايمان المثقفين الثوريين منا ، الايمان بالتقدم وبمصلحة الشعوب . لذلك ان الالحاد الاوربي هو الايمان الحق ، كما أدى الالحاد في اوربا الى خير اكثر مما أداه الايمان ، فعن طريق الالحاد تم رفض الجوانب الاسطورية والغيبية في الفكر الاوربي ، كما تم الالتصاق بالأرض وبحياة الناس ، وقوى الايمان بالانسان وبقدرته وبفعله ، فأصبحت الحياة أفضل من الموت ، والدنيا أفضل من الآخرة ، وتمت رعاية الانسان أولاً قبل اقامة المراسيم لله . وفي حياتنا المعاصرة نرى من نتهمهم بالكفر والالحاد يساعدوننا على تحرير الأرض وعلى التصنيع وعلى الاطمئنان على لقمة العيش .

٧ - وكثيراً ما نردد بعض ما تقوله الدوائر الغربية المتطهرة وما تلقيه على الحياة الاوربية من تهم الاباحية واللااخلاقية والانحلال ، الى آخر هذه التهم التي تدل على عقلية المتهم وبيئته أكثر مما تحتوي على اتهام فعلي . لقد استطاع الاوربي بعد عصر النهضة وبعد الاصلاح الديني وبعد التحرر العقلي ونشأة الاتجاه الانساني ، استطاع رفض كل قناع مسبق وعشق الحياة التي طالما ابعد عنها مرة باسم الدين ، ومرة باسم الفضيلة ، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون ان يكون في حاجة الى استنباط ذلك ومن أية نظرية مسبقة ، قدس العمل والمرح في الوقت نفسه ، يعمل بجد ويمرح بجد ، وفي ساعة العمل لا يفكر في المرح ، وفي ساعة المرح لا يفكر في العمل ، عرف كل شيء : التجربة ، الحياة ، الجنس ، الفضيلة ، الرذيلة ، المحافظة ، التحرر ، وأصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي ، يعلم عن بينة ولا يؤمن إلا بالتجربة الشخصية .

والحقيقة ان هذا الاتهام ، اتهام الغرب بالاباحية ، هو اسقاط من عقلية تشعر بالنقص والضعف أمام هذا النموذج الفريد ، تود أن تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العلن وفي صورة ضامرة لا على أوسع نطاق ،

---

(٣) انظر : « اونامونو والمسيحية المعاصرة » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر » .

وتفعله وهي متلصصة متخفية لا كحق أو كشعور طبيعي ، تسرق الحياة التي سلبت منها وهي حقها ونصيبها . لقد اعتبرنا حياة الاوربيين اباحة والحقيقة اننا نحسدهم على حياتهم ونتمنى ان نحيا مثلهم ، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشمئز من فضائلنا ونتستر بها على الرذائل ، واصبحت الاباحة لدينا الى الداخل لا الى الخارج ، وبذلك كنا أقرب الى الفساد الباطن منا الى الفضيلة الظاهرة . اصبحت لدينا شخصيتان : الاولى هي الباطن تشدنا اليها ولا نقوى على التصريح بها ، والثانية هي الظاهر نتمسح بها ونعلن عنها وهي مجرد ستار لا أثر لها ولا قوام[٤] . فاذا تمتع الفرد بالحياة لحظة أصيب بتأنيب الضمير ، فبعد الضحك يبكي ، واذا مرح توقع حدوث نكبة وقال « اللهم اجعله خيراً » . ولقد خرج فننا كرد فعل على الكبت والحرمان ، ورأى في الحديث عن الجنس الفاقع والحب الساذج الابله والعري المقصود اشباعاً للجماهير لما هي محرومة منه . ويكفي لرواج الافلام ذكر اسم الانثى أو الذكر مع صورة لكل منهما في وضع مثير ، تلصق الرقابة بعد ذلك عليها ورقة صفراء لتكون أشد غواية واكثر جذباً ، وكثيراً ما يرجع نجاح الفيلم الى درجة شفافية رداء الانثى أو الى عدد قبلات الذكر .

ولا يكفي ان يدعى الى تحرير المرأة أو للمرأة الجديدة كما فعل قاسم أمين حتى تخرج من التفتح الحبيس الى التحرر العقلي ، وذلك لأن تحقيق وحدة الشخصية الباطنية واقامة سلوك اجتماعي سوي لا يتم عن طريق الابقاء على الحجاب أو رفعه بل عبر تكوين الشخصية نفسها .

٨ ـ ونجد حالياً في الغرب اتجاهاً لتعقد النظم الديمقراطية ولاعلان افلاس النظم البرلمانية ، ونجد دعوات لاعطاء رؤساء الدول حقوقاً استثنائية بنص الدستور ، فهناك المادة ١٦ في الدستور الفرنسي الذي اقترع عليه ديغول ، وهناك الموضوعات الخاصة التي هي من اختصاص رئيس الولايات المتحدة الامريكية ، وهناك نقد أورتيجا للجماهير ولثورة العامة ولحركات الدهماء .

ولا يمكننا ترديد مثل هذه الدعوة في بيئتنا المعاصرة ، لأننا نعاني من ازمة الديمقراطية في بلادنا ، ونقاسي من حكم الفرد المطلق ، فالدعوة للديمقراطية من خلال النظم البرلمانية ـ وإن كانت دعوة لها عيوبها ـ تفيد حياتنا المعاصرة وتجعلنا أكثر قدرة على التعبير عن الرأي وعلى سماع الآخرين . وحتى على افتراض افلاس النظام الحزبي ومحاولة اقامة نظام حزب واحد ، تغيب عنه روح الديمقراطية بل تصبح مهمته الكشف عن جميع التيارات المناهضة للأوامر الرسمية التي تعطى كتعاليم من أعلى وتنحصر مهمة القواعد في تنفيذها دون مناقشتها . لقد كانت الديمقراطية كما فهمها البعض وسيلة للاستغلال ودعامة للنظام الرأسمالي ، فكان الهجوم على هذا المفهوم بهذا المعنى ضرورة للقضاء على النظام الذي ينتج عنه وهو النظام البرلماني أو النظام الرأسمالي . ولكننا في بيئتنا المعاصرة تكون الديمقراطية وسيلة لاشراك المعدمين في الحكم ووسيلة لتعليم الشعب حكم نفسه بنفسه . ومهما كان من عيوب للديموقراطية كما

---

(٤) أنظر « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » في هذا الكتاب .

يذكر ذلك بعض المفكرين الغربيين فإنها تستطيع مع ذلك أن تقدم خيراً كثيراً لحياتنا المعاصرة(*) .

كانت الأمثلة السابقة مستقاة من ثقافتنا المعاصرة وصلتها بالثقافة الغربية وكيف اننا نهاجم بعض الدعوات كما يهاجمها الغرب مع أننا نظراً لظروفنا والمرحلة التي نمر بها أحوج الى الدفاع عنها وتأييدها . وهناك أمثلة اخرى لدعوات يدافع عنها الغرب ونحن احوج الى الهجوم عليها ورفضها ويكفي ذكر اربعة منها :

١ ـ نجد في الفكر الاوربي المعاصر بعض التيارات المقنعة التي تظهر غير ما تبطن ، فنجد مثلاً بعض المذاهب تدعو للروحية وللايمان بالمفارقة ، وتدعو الى الفضائل كما كانت تفعل المذاهب المثالية القديمة ، مع أن هذه التيارات المعاصرة لا تخرج عن كونها تعبيراً مزدحماً عن المادية التي عرف بها الشعور الاوربي ثم تغطية ذلك ببقايا من تصورات دينية تقليدية رفضها التفكير العلمي وحاولت المثالية العقلية في القرن السابع عشر التعبير عنها في صورة اكثر امانة وشرفاً ، فقالت بالكمال المطلق وبالمطلق الكامل واستطاعت ان تتصور العالم على انه حركة وامتداد (ديكارت) أو على انه فكر (سبينوزا) أو على انه مجرد امكانيات محضة (ليبنتز) . ظهر هذا الفكر المقنع في العصر الحديث في المذاهب الروحية كما هو الحال عند كارل ياسبرز وجابريل مارسل واونامونو ، هذه المذاهب التي تدعو الى الايمان بالمفارقة لا بالحلول وتدعو الى الروح لا الى البدن ، يزاد على ذلك النعرة العنصرية والاحساس بالريادة الفكرية الاوربية[٥] ، والاساس في هذه المذاهب المادية الجذرية المغلفة بستار من الايمان ، والايمان بكل ما تذهب اليه الكنيسة .

ولو دققنا النظر فيما يعنيه لفظا « روح » و « مادة » ، لوجدنا ان كل ما يصفه الغرب بأنه مادي هو أقرب الى الروح والى الفكر الصريح ، روح الأرض والصدق في القول ، ففيورباخ لديه ميتافيزيقا الأرض ، وشعر الرعاة يعبر عن روح الأرض ، ولوكريس يغني جمال الاشياء . لقد كشف الشعور الاوربي زيف مقولة « الروح » ومضمونها في العصر الوسيط فآثر الاتحاد بالطبيعة التي تتجلى فيها الروح ، وبذلك يكون قد عرف المعنى الحقيقي للتجسد ، الروح من خلال الطبيعة ، ويكون الفلاسفة والشعراء الألمان من فلاسفة الروح ، ومن فلاسفة الطبيعة لأن الروح هي الطبيعة ولأن الطبيعة هي الروح .

وفي فكرنا المعاصر نتبع الغرب في هذه الثنائية التقليدية بين المادة والروح ، فما رآه الغرب مادياً نعتبره كذلك وما يراه الغرب روحياً نعتبره كذلك . لقد نقد الأفغاني دارون لأنه مادي ملحد ورفض

(*) يمكن ايضاً الاستشهاد بما نروجه حالياً بيننا تبعاً للغرب من وجود اشتراكيات عديدة لا اشتراكية واحدة وبالهجوم على الماركسية الجامدة الآلية وليدة القرن التاسع عشر وكما مارسها ستالين وبالترويج للماركسية المفتوحة ، ماركسية القرن العشرين والدعوة الى تعدد النماذج الاشتراكية . وقد بيّنا خطورة مثل هذه الدعوة على البلاد النامية في «جارودي في مصر» في هذا الكتاب .

(٥) انظر دراساتنا عن كارل ياسبرز في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر »

روسو وفولتير لأنهما دهريان[٦] ، اما محمد عبده فإنه يمدح سبنسر لآرائه في التربية وهو صاحب النظرة الآلية للكون والذي يؤمن بالتطور الميكانيكي الخالي من كل روح . كذلك يتحدث البعض منا عن « الحياة الروحية في الاسلام » ويلخصها في التصوف وان الحياة الروحية هي الحديث عن النفس والروح والكشف والالهام أو في الدين بمعناه التقليدي مع ان الروح قد تكون في ثورة الزنج أو في ثورة القرامطة ، وهي الروح الفعالة الموجهة للطبيعة أو المتحدة مع الواقع كما تتجلى في الثورة . أما بوادر الفكر المادي كما ظهرت في فكرنا المعاصر عند شبلي شميل ويعقوب صروف وولي الدين يكن ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم ، فإننا نعتبره فكراً بلا روح ونعتبر اصحابهم ملحدين لأنهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء عند دارون ولافكار فشنر وغيرهما .

٢ ـ كذلك كثيراً ما ندعو الى المذاهب الفردية المعاصرة ونعرض كيركجارد وسارتر وجابريل مارسل وياسبرز واونامونو واورتيجا وبرجسون مع أن معظم المذاهب الفردية نشأت في ظروف خاصة ، فقد نشأت فردية كيركجارد ضد سيطرة الكنيسة على المؤمنين وضد محو الجدل له ، وضد تحويل العلم الالهي الى موضوع عام ، ونشأت فردية سارتر احساساً منه بالحرية وايماناً بالفرد الذي يحقق حياته كمشروع . ونشأت عند جابريل مارسل وكارل ياسبرز من نقدهما للنظم الجماعية ويعنيان بها النظم الاشتراكية متملقين بذلك شعور الاوربي الطبيعي بفرديته وحريته ، ونشأت الفردية عند اونامونو واورتيجا احساساً منهما بالحياة ضد المذهب الذي ينخرط فيه الافراد وايماناً بالصفوة المختارة خاصة عند اورتيجا أو بمن اصطفاهم الله على العالمين .

والترويج لمثل هذه الدعوات في حياتنا المعاصرة يمثل خطورة كبرى على حياتنا العامة والخاصة ، وعلى حياتنا الفكرية والسياسية ، فالترويج للفرد يصبح مفيداً اذا ما وجهنا دعوتنا للمعدمين أو للملايين المجهولة من الفلاحين أو العمال حتى يشعر كل منهم بحقه وحتى لا يتكل على الاسرة أو على السلطة أو على الله من اجل الحصول على ما يريد بل ان فائدة هذه الدعوة نسبية ايضاً لأن مشكلة الفرد هي جزء من المشكلة العامة . استقلال الفلاح أو العامل هو جزء من وضع اقتصادي عام لا يمكن للحلول الفردية ان تغيره ، سواء الحلول الداخلية عن طريق الحصول على دخل اعظم بشتى الوسائل أو الحلول الخارجية عن طريق الهجرة . لكن تصبح هذه الدعوة اشد خطراً اذا ما وجهت لتأكيد حق الفرد المطلق واذا ما تحولت الى عبادة فرد واحد وهو ما نعانيه في حياتنا السياسية كما نعاني منه في تراثنا القديم خاصة في تصورنا السياسي كما وضح ذلك في « آراء أهل المدينة الفاضلة » عند الفارابي وتركيزه على سلطات الرئيس ، خصاله ومآثره ومحامده وحقوقه وما يفضل به الآخرين .

٣ ـ وفي الفن نجد ترويجاً شديداً لبعض المذاهب الفنية الغربية ، وذلك كدليل على العـ...

---

(٦) انظر : « جمال الدين الأفغاني » في هذا الكتاب .

وعلى تتبع آخر اخبار الفن واتجاهاته ومذاهبه . ولما كانت روح الفن المعاصرة أقرب الى التجريد منها الى الواقع كما هو واضح في الرسم والموسيقى نقلنا ذلك في بيئتنا وخرجت بعض اللوحات التجريدية حتى تلحق بالاتجاهات الفنية العالمية ، مع أن هذه الاتجاهات وليدة بيئة معينة ولها تاريخها الفني الطويل يحكمها قانون الفعل ورد الفعل ، فالفن التجريدي رد فعل على الفن الحسي المباشر ، والفن الانطباعي رد فعل على الفن التقريري الصريح ، والسريالية رد فعل على الواقعية المرئية ، والفن لا ينقل من بيئة الى اخرى لأنه تعبير عن البيئة الأولى التي نشأ فيها . ولايعني الفن الواقعي الخطابة الصريحة بل امكانية الاتصال المباشر بالواقع من خلال العمل الفني دون شرح نظري أو استدلال عقلي على مواطن الجمال فيه . وواقعنا مليء بالأحداث التي تسمح للفنان بتصويرها والتعبير عنها تعبيراً مباشراً ، وقد يكون الادراك المباشر للواقع اكبر عمل فني ممكن في بيئتنا المعاصرة .

٤ ـ ونجد ايضاً في الميدان الفني ترويجاً لافلام الجريمة والجنس وكما نجد في اجهزة الاعلام آخر ما انتجته بيوت الأزياء وكأن الانسان لا يكون معاصراً إلا اذا شاهد آخر هذه الافلام وإلا اذا ارتدى آخر صيحات الازياء ، فالغرب مرادف للموضة ، والعصرية مرادفة لمتابعة الغرب في آخر صيحاته ، ولا يند الفكر عن ذلك ، فالبنائية آخر صيحة فكرية في الغرب لذلك لا بد من معرفتها ونقلها .

وقد يكون اجدى لنا وأكثر ملاءمة للمرحلة الحضارية التي نمر بها ، قد يكون اجدى لو اننا اخذنا من الغرب ما استطاع أن يعطي عندما كان يمر ويمثل المرحلة التي نمر بها نحن الآن ، اعني الاصلاح الديني ، أو النهضة ، أو نشأة الفكر العلمي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، فقد يكون لوثر اجدى لنا من شتراوس ، واراسم اكثر التصاقاً بنا من سوسير .

ويمكن ان يقال ان الشعور الانساني اليوم موجه نحو الحضارة الاوربية ، اي ان شعور غير الاوربي منحاز بطبيعته نحو الشعور الاوربي ولم يستطع احد ان يتجنب هذه الغربة إلا بعد تحقيق النظم الاشتراكية خاصة بعد ثورة الصين التي استطاعت ان تستقطب الشعور الانساني والشعور غير الاوربي خاصة .

ثالثاً : الشعور الأوربي وشعور العالم الثالث :

ان موقفنا من الثقافة الغربية وملاحظاتنا على بعض مظاهر التقليد في فكرنا المعاصر جزء من موقف أعم وهو اننا في الحقيقة بين شعورين الشعور الاوربي وهو الشعور الذي استطاع استقطاب كل شعور غير أوروبي ، وشعورنا الخاص أي شعور العالم الثالث الذي بدأ يعي نفسه بعد أن تخلص من السيادة الاجنبية على ارضه ولم يبق أمامه إلاّ التخلص من السيادة الثقافية على فكره .

نلاحظ ان الشعور الاوربي استطاع ان يجعل نفسه محور الثقافة العالمية ، واصبح يدرس كل شيء بوجهة نظره الخاصة بدعوى الحياد والموضوعية ، ولما كان كل شعور غير اوربي مستقطباً نحوه ردد وجهة النظر الغربية في وقائع من شأننا ولنا فيها نظر ونستطيع ان نحكم عليه من خلالها .

فمثلاً قيل عن عصر الانتشار الاوربي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر انه عصر الاستكشافات الجغرافية . هذا صحيح من وجهة نظر التاريخ الاوربي ، فالغربيون يستكشفون ما سواهم ، ولكن هذه الاستكشافات من وجهة نظر اخرى تعد عصر الاستعمار الاوربي ، فقد حاول الغرب الدوران حول العالم الثالث عن طريق البحر بعد ان فشل في النفاذ نحوه عن طريق البر أيام الحروب الصليبية كما يقول احد الجغرافيين المعاصرين وما عناه الاوربيون بتحضير ما سواهم هو في الحقيقة محو للطابع القومي للشعوب واستغلال لثرواتها كما حدث في استراليا وكما يحاول الاوربيون ذلك مرة اخرى في روديسيا وجنوب أفريقيا ، ويبدو ذلك ايضاً في معاهدات الامن الاوربي والاحلاف والمنظمات الدولية .

ونتيجة لهذا الاستقطاب اصبح التاريخ البشري مرتكزاً على الشعور الاوربي ، واصبح التاريخ العالمي محوره التاريخ الاوربي ، أصله عند اليونان ، يتلوه عصر ظلام ، ثم يتلوه عصر نهضة وتنوير وعلم وصناعة . ويتضح هذا الاستقطاب ايضاً في استعمال التاريخ الميلادي عند الشعوب التي تتبع السنة القمرية أو السنة الفصلية أو السنة الهجرية .

وفضلاً عن ذلك ، استطاع الفكر الاوربي ان يطبع كل فكر غير اوربي بطابعه ، مع ان الفكر الاوربي وليد ظروف خاصة وبيئة معينة . فقد بدأ الفكر الاوربي يرفض كل معطى سابق بعد ان اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وآثر جعل طريق معرفته الوحيد ، التجربة . . .

رفض كل منهج قبلي وآثر المنهج البعدي القابل للتحقيق ، رفض كل معرفة آلهية وآمن بالمعرفة الانسانية وحدها ، ولم يشفع في ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار الى المنهج القبلي أو الى التسليم بالمعطيات السابقة أو بالدفاع عن المعرفة الالهية عن طريق الحدس أو العقل البديهي أو مسلمات العقل . لقد وثق الانسان الحديث بنفسه بعقله وارادته ، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان سلوكه . والمعرفة الانسانية بطبيعتها صاحبة وجهة نظر ، ولا يستطيع الانسان إلا ان يدرك وجهاً واحداً ، فهذه طبيعة الرؤ ية ولكن ما ان يتغير الواقع ويتطور حتى يتم تغيير المعرفة بغيرها واستبدال وجهة النظر القديمة بأخرى اكثر اتساعاً وملاءمة مع الواقع الجديد . لذلك ظلت المذاهب الاوربية مذبذبة مرة مع الفكر ومرة مع الواقع ، ويظهر هذا التذبذب في هذه الثنائية التي عرف بها العصر الحديث الثنائية بين الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي ، بين الاتجاه المثالي والاتجاه الواقعي أو بين الفكر والوجود ، هذا التذبذب الذي جعل الفكر الاوربي مصدراً للخصوبة وموطناً للاغراء ، وقد ساعد على هذه الثنائية مصادر الفكر الاوربي في الفكر اليوناني الذي اعطى القسمة العقلية بين الجوهر والعرض ، المادة والصورة ، العلة والمعلول ، الواحد والكثير ، الحس والعقل . . الخ . . لذلك خرجت العقلية الاوربية بطابع ثنائي حاد ، تنتقل بأستمرار من الفعل الى رد الفعل أو من طرف الى آخر دون العثور على الشيء نفسه وكأنها غير قادرة على العثور على نقطة التوازن بين تياراتها المتعارضة مهما كانت هناك من محاولات للربط ومهما نشأت مذاهب الاعتدال ومهما كانت هناك من اتجاهات ترفض الحلول

التقليدية المتعارضة وتدعو الى الرجوع الى الاشياء ذاتها مثل هوسرل أو الوقائع العينية المباشرة مثل برجسون .

نستنتج من ذلك ان الفكر الاوربي فكر حضاري أي انه نشأ وتطور وفقاً لظروف خاصة وبيئة معينة ، وليس كل ما يصدر فيه ينقل بلا حساب أو بلا وعي وكأن اوربا هي ممثلة الانسانية كلها على ما يقول بعض فلاسفتها ومفكريها وساستها . ويتضح ذلك من مؤلفات مفكريها عندما يقولون : « حضارتنا » ، « تاريخنا » ، « تراثنا » ، « موسيقانا » ، « فننا » ، « عصرنا » ، وامثال هذه الألفاظ التي تلحق نتاج الفكر ببيئة حضارية معينة ، وهذا لا يعني الوقوع في التصور القومي للعلم أو للحضارة أو على وضع عقلية الاستيراد والتصدير في الفكر ، بل هو اتباع للنظرة العلمية نفسها .

تحتاج الحضارة الاوربية اذن لمن يراها من خارجها بشعور محايد لم يتسم بطابعها ولم يتكون في بنائها النفسي الداخلي . يستطيع هذا الشعور المحايد ان يرى الحضارة الاوربية في رؤيا علمية صائبة ، فهو قادر على ان ينظر اليها من الخارج وعن بعد حتى يتمكن من صدق النظرة ، وهذا ما لا يستطيع الباحث الاوربي القيام به لأنه مطبوع بطابع الحضارة نفسها ، بناؤه بناؤها ، على ما لاحظ هوسرل .

لذلك نحن امام امكانية قيام علم جديد ، وهو دراسة الحضارة الاوربية بشعور غير أوربي ، وما دمنا ننتسب الى العالم الثالث يمكن ان نقول دراسة الشعور الاوربي بشعور العالم الثالث . فكما نشأ الاستشراق ، أي دراسة العالم الثالث بشعور أوربي ، يمكن ان ينشأ « الاستغراب » أي دراسة الشعور الاوربي بشعور من العالم الثالث ، وقد حاول ذلك من قبل فرانز فانون وكثيرون غيره من مفكري العالم الثالث ولكن ما زالت كلها محاولات سياسية خطابية اكثر منها فكرية علمية.

لقد نشأ تيار نقدي في الغرب نفسه يحاول دراسة الشعور الاوربي كظاهرة ويتحدث عن مصدره ونقطة بدئه ونهايته كما فعل هوسرل وبرجسون وشبنجلر ونيتشه وغيرهم ، كل يحاول كتابة تاريخ له وكأن الحضارة الغربية تقيم حسابها الاخير مع نفسها ، كما يحدث في كل مرحلة عندما تشارف على النهاية كما أرخ أرسطو للشعور اليوناني معلناً بذلك نهايته . لقد تحدث هؤلاء عن أزمة الانسانية الاوربية ، وهي ليست مجرد أزمة ضمير ، بعد قيام حربين عالميتين ، كان فيها الشعور الاوربي محورها بل عن أزمة في المنهج أو في الطريق ، ويحاول كل منهم ايجاد دفعات « روحية » جديدة من اجل بعث عصري بعد النهضة . الاولى التي قامت باسم العقل والتي اعطته دفعة دامت خمسة قرون[(٧)] .

ونحن في عالمنا الثالث ، بعد أن بدأ عصر التحرير واوشك عصر الاستعمار على الانتهاء ، في عالمنا هذا ونحن نجد كل يوم الروابط بين البلاد الافريقية أو بين البلاد الافريقية والآسيوية أو بين

---

(٧) أنظر : « الظاهريات وازمة العلوم الأوربية » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر »

بلدان العالم الثالث في افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية وتزداد قوة ، ونحن نظهر كقوة معنوية في المنظمات الدولية أو كقوة مادية من حيث عدد السكان أو من حيث وفرة الموارد الطبيعية ، في عالمنا هذا ، لم نحاول حتى الآن ايجاد فلسفة له في التاريخ وربطها بانتهاء عصر الريادة للحضارة الاوربية . فاذا كانت الحضارة الاوربية على وشك الانتهاء على ما يقول فلاسفتها فإن بلاد العالم الثالث تحاول اخذ الريادة منها . واذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد قادتا الانسانية وهي في مهدها فإنهما تستطيعان قيادتها بعد ان قامت الحضارة الاوربية بهذه المهمة خاصة في عصرها الذهبي طيلة خمسة قرون حتى اصبحت اوربا مركز العالم ومحور التاريخ .

وعلى هذا النحو تتحول ثقافتنا المعاصرة من التقليد الى الاصالة ، ويتم تصحيح وضع متميز وهو اتجاه كل شعور انساني بالضرورة نحو النمط الغربي ، ونكون قد بدأنا عصر التحرر الفكري الذي نرجو أن يبدأه جيلنا .

٢ ـ التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر(*)

بدأ بعض الباحثين في الآونة الاخيرة الحديث عن مشكلة العصر وهي « الاصالة والمعاصرة » أو كما يسميها الباحثون في التراث والمجددون له « التراث والتجديد » أو كما يقول البعض بصورة عامة مشكلة « القديم والجديد » وهي مشكلة قائمة بالفعل تظهر بصورة حادة في لحظات تحول المجتمعات وانتقالها من مرحلة الى اخرى ، لا ينطبق ذلك على مجتمع معين ، عربي أم أسلامي ، بل على كل مجتمع بشري ينمو نحو التقدم وتظهر عادة في الخلق الحضاري ، في الفن مثلاً باسم « الكلاسيكية والحداثة » أو في السياسة باسم « اليمين واليسار » أو في الروح العامة باسم « المحافظة والتقدم » ، فالنمو بطبيعته هو خروج الجديد من براعم القديم ، مشكلة خطيرة اذن لو استطاع المجتمع النامي دراستها دراسة علمية لحافظ على تجانسه في الزمان ، ولتأكد من ارساء قواعد ثورته واطمأن الى مسارها العلمي .

ولما كان الغالب على تراثنا القديم هو الفكر الديني ، وقد كان الفكر العلمي في هذا التراث احد انماطه ، فقد تصدى بعض الباحثين لهذا الفكر الديني بالنقد والتحليل وتحدثوا عن ازمة الفكر الديني خاصة بعد الهزيمة التي اصبنا بها في الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧(**) ، بل يمكن أن يقال ايضاً ان هذا الفكر الديني كان احد اسبابها ، والحقيقة ان ازمة الفكر الديني لا ترجع الى تفكيرنا المعاصر لأن هذا التفكير نتيجة ارث طويل وحصيلة تراثنا القديم كله الذي ما زال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون بالرغم من بعد الشقة بين الطرفين : سلوك معاصر يتطلب تحليلاً عقلياً لميدان السلوك ، وتصور هرمي قديم للكون يجعل محوره في القمة ، سلوك معاصر يتطلب دراسة امكانياته الذاتية وتصور قديم لا يؤمن باستقلال النشاط الانساني النظري أو العملي ويلحقه بنقطة مركزية خارجة عنه . هناك اذن عمل بلا

(*) الفكر المعاصر، ابريل سنة ١٩٧٠، العدد ٦٢.

(**) صادق جلال العظم: «نقد الفكر الديني»، بيروت.

أساس نظري متسق معه ، وهناك تصور قديم لا يؤدي بحال من الاحوال الى اي سلوك فعال مباشر .

صحيح انه لا توجد روح واحدة عبر العصور أو عقلية واحدة عبر التاريخ أو شخصية واحدة ثابتة عبر القرون ، ولكن صحيح ايضاً ان هناك اوضاعاً اقتصادية وظروفاً تاريخية وجغرافية تحدد انماطاً معينة من الفكر والسلوك تؤدي بدورها الى تأييد هذه الاوضاع وتحويلها الى ابنية نفسية عند الشعوب . هناك اذن نمط فكري سائد كما ان هناك وضعاً طبيعياً سائداً ، وكلاهما يكون روح الحضارة . لقد كان الفكر اليوناني فكراً مثالياً ولا يستثنى من ذلك أرسطو لأنه كان لا يبحث عن الفردي فقط (الطبيعة) بل كان يبحث ايضاً عن الفردي (المنطق) والعام (الميتافيزيقا) . وكان الفكر السائد في تراثنا القديم هو الإلهيات وما الطبيعيات إلا مقدمة للإلهيات .

وما دمنا بصدد الفكر الديني فلا يمكن الحديث عن الفكر العربي ، فالفكر لا جنس له لأن أوضاعاً معينة قد تنتج فكراً واحداً عند شعبين مختلفين ، وما دمنا بصدد وصف نمط معين من انماط التفكير ، يكون التفكير دينياً اذا لم يقم العقل بوظيفته الاساسية في تحليل الظواهر ثم تغييرها . وقد أثيرت هذه المسألة من قبل عند الباحثين للتراث القديم وعن تسمية الفلسفة اسلامية أم عربية أو تسميتها فلسفة المسلمين أو الفلسفة في الاسلام . وقد اختار المفكرون اللبنانيون لظروف خاصة بهم ولاوضاع طائفية معروفة مصطلح الفكر العربي .

أولاً ـ ماذا يعني « نقد الفكر الديني » ؟

ماذا يعني اذن ما يسميه احد الباحثين المعاصرين « نقد الفكر الديني » ؟ لا يعني النقد ترديد بعض كتابات المفكرين المعادين للدين في الحضارة الغربية ، فأعداء الفكر الديني هناك كثيرون والأمثلة والشواهد على ذلك كثيرة . وماذا يعني « بؤس الفكر الديني » ؟ ان لفظ « البؤس » معروف في كتابات سابقة في الحضارة الاوربية اشهرها بؤس الفلسفة لماركس وفلسفة البؤس لبرودون واخيراً بؤس المذهب التاريخي أو عقمه لبوبر . لا يعني اذن النقد الترديد أي ترديد ما يقال في بيئة حضارية معينة لظروف تاريخية معينة في بيئة حضارية اخرى تخضع لظروف تاريخية مغايرة أو مماثلة خاصة وان كان المعطى الديني نفسه مختلفاً في كلتا البيئتين . والترديد هو اساءة فهم للافكار والنظريات التي نشأت في بيئة معينة لأنه يخرجها عن بيئتها ، ويعممها ويعتبرها وحياً جديداً ، ثم يطبقها على بيئة اخرى قد لا تصور فيها شيئاً وقد لا تمس من فكرها إلا السطح الخارجي . ان كل فكر له بيئته التي ينشأ فيها ، اي ان كل فكر هو بالضرورة فكر حضاري يعبر عن روح العصر . والفكر الديني في الحضارة الغربية لا يخرج عن ذلك فهو وليد بيئة معينة وحصيلة تاريخ معين ، ويتناول معطى دينياً معيناً . فالفكر الديني في الحضارة الغربية هو فكر حول المسيحية كدين اي انه أقرب الى تاريخ المسيحية بل والى تاريخ المسيحية الغربية بالذات ، وكل الكتابات المعادية للدين هي في الحقيقة كتابات معادية للمسيحية أو ان شئنا الدقة كتابات معادية لتفسير معين للمسيحية وهي المسيحية التاريخية التي لم يقبلها احد من الفلاسفة أو حتى اللاهوتيين الاحرار ، وهذا لا يعني التفرقة المشهورة بين تفسير معين للدين وبين الدين في ذاته والهجوم على الاول والدفاع عن الثاني ،

لأن الدين في ذاته افتراض عقلي أو مجرد امكانية لأنه لم يوجد إلا من خلال تفسيراته التاريخية فالكتاب المقدس لا يتحدث عن نفسه بل يعرض له مفسر معين أو جماعة معينة ولا يتحول الى فكر ديني إلا من خلال التاريخ . ومهما اختلفت التفسيرات للدين فكلها ردود فعل على بعضها البعض يحكمها قانون الجدل . ففهم المعاصرين للدين على انه تجربة محضة أو ارادة للاعتقاد (وليم جيمس) أو على أنه خبرة صوفية (برجسون) أو على انه تناقض أو فضيحة أو عار أو لامعقول أو عبث (كيركجارد) كل ذلك ردود فعل عنيفة على تحويل المسيحية الى مذهب عقلي عند المثاليين وعلى رأسهم هيجل ، وقد حدث ذلك أولاً في الفلسفة ، وكان تفسير الدين دائماً تابعاً للفلسفة وتياراتها . . فليس نقد كيركجارد أو جيمس أو برجسون للبراهين العقلية على وجود الله انكاراً لله بل رفضاً للبرهنة العقلية عليه كما هو الحال عند الصوفية . قد يوجد الدين في كتاب مقدس بمعناه وبلفظه بل انه قد يقع في الحرفية Littéralisme ولكن النص لا يتحدث عن نفسه ولا يوجد إلا من خلال تفسير معين له ولو انه يبقى من الناحية التاريخية كتاباً غير محرف .

كذلك لم تكن التحولات الفكرية الكبرى في الحضارة الاوربية تحولات من اجل انكار وجود الله . ولم يكن عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، أو الثورة الكوبرنيقية التي كانت مثالاً للثورة العلمية أو الانقلاب الصناعي أو التفكير العلمي البيولوجي في القرن التاسع عشر ، اعني نظرية التطور عند دارون ، أو التفكير العلمي الاقتصادي كما مثلته نظرية رأس المال عند ماركس ، لم يكن ذلك كله ، وسيلة لانكار وجود الله بل كان ثورة على الانماط التقليدية للفكر المثالي والديني . كان عصر النهضة وليد الايمان بالعقل وبالموقف النقدي من التراث القديم ، وكانت الثورة الكوبرنيقية حصيلة التجارب الجديدة والملاحظات العلمية واعتبار التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة بعد رفض كل معرفة مسبقة ، وكان الانقلاب الصناعي نتيجة لتطبيق النظرة العلمية في الطبيعة والرغبة في الاستفادة المباشرة من قواها ، وكانت نظرية دارون من أهم تطبيقات المنهج العلمي في علوم الحياة .

اما حركات التحرر في عالمنا المعاصر فلم تكن وليدة هذه التحولات الفكرية الغربية بقدر ما كانت صادرة عن مقتضيات العصر الحاضر نفسه مثل الاتجاه نحو العقلانية والعلمية والدعوة الى الحرية والديموقراطية . لم يكن الاتجاه نحو العقلانية بالضرورة ترديداً للمذهب العقلي الغربي بقدر ما كان نتيجة لمقتضيات العصر ، ولم تكن الدعوة الى العلمية بالضرورة نتيجة لترديد نظريات كوبرنيق أو جاليليو أو نيوتن بقدر ما كانت اقتراباً من الواقع ورفضاً للجوانب الغيبية في تراثنا القديم ، ولم تكن الدعوة الى الحرية والديموقراطية وليدة اتصال مفكرينا الاوائل من امثال الطهطاوي وغيرهم بمفكري الغرب خاصة بمفكري القرن الثامن عشر بل كانت وليدة رغبة دفينة في التحرر وبحث عن انظمة سياسية جديدة بعد يقظة الحس الوطني ورغبته في الانفصال عن السلطة المركزية .

ان التذبذب بين التراث القديم والفكر الغربي ، بين نقد الفكر الديني في تراثنا القديم ورفض العقائد المسيحية في التراث الغربي يجعل البعض يتناولون على سبيل القياس نقد الفكر المسيحي المعاصر

كما ينقدون الفكر الاسلامي المعاصر مع ان كلا الفكرين مختلفان تماماً .

فالفكر المسيحي المعاصر به تيارات عديدة اهمها ، كما هو الحال في كل عصر ، تياران : تيار تقدمي حر وهو استمرار للفلسفة الحديثة ، مهمته القضاء على البقية الباقية من الاساطير بمناهج العلوم الانسانية الجديدة والاساطير المقارنة وتحليل لوجود الانسان وعلم النفس الاجتماعي وعلوم الاقتصاد والسياسة ، وتيار محافظ مهمته انقاذ ما يمكن انقاذه عن طريق اللف والدوران كما يفعل ياسبرز في تفسيره الحاد نيتشه على انه ايمان مقنع أو كما يفعل البعض في تفسير الحاد رسل على انه ايمان فيلسوف بلا ايمان ويكون التركيز في هذا الفكر على الايمان الجديد لا على رفض الاتجاه القديم بصوره واشكاله الاسطورية ، فاذا ثبت تعارض العلم والدين قيل ان غرض الدين ليس اعطاء نظريات علمية ، واذا ثبت التواطؤ بين الدين والاستعمار قيل هناك فرق بين الدين ورجال الدين ، واذا ثبت ان معظم العقائد لها أصل تاريخي ويمكن تفسير نشأتها تفسيراً تاريخياً محضاً قيل هناك فرق بين الصيغ المختلفة للعقيدة وبين العقيدة ذاتها ، الاولى من التاريخ البشري والثانية من الله ، واذا ثبت ان الكتاب المقدس من تدوين البشر قيل ان الدين دونه ملهمون من الله ، واذا ثبت عدم وجود العقائد التاريخية في نصوص الكتاب ، قيل ان الشجرة توجد في البذرة وان البذرة قد تحولت الى شجرة وهكذا .

واذا استجابت الكنيسة الى احد متطلبات العصر من تأييد لحرية الفكر أو الموافقة على زواج الرهبان أو المساعدة النسبية للبلاد الفقيرة أو ذكر تحرير البلاد المستعمرة بكلمة خير أو إدانة الاستعمار ولو بنصف كلمة كان دليلاً عند البعض على ان الكنيسة على حق وهي في الحقيقة تلحق بالركب حتى تحافظ على نفسها . ان تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللحاق المستمر بآخر منجزات الفكر البشري ، كلما قدم هذا الفكر شيئاً تسلق عليه اللاهوت واثبت جدارته واعلن ايمانه به واحتواءه له منذ القدم .

ان هذا التذبذب عند بعض الباحثين بين الفكر الاسلامي المعاصر وبين الفكر المسيحي المعاصر يغفل من المشكلة الخاصة لكل فكر ، فإذا كانت مشكلة الفكر الاسلامي المعاصر ما زالت هي سيادة الالهيات فإن مشكلة الفكر المسيحي المعاصر هي سيادة الانسان كما هو واضح في مدرسة الصور الادبية ومناهج التفسير الوجودي عند بولتمان وديبليوس وانصارهما . واذا كانت المشكلة في الفكر الاسلامي المعاصر هي تبعيته للسلطة السياسية ، فإن المشكلة في الفكر المسيحي هي خروجه على السلطة الدينية وتأسيسه حركات مستمرة للتجديد ، وينشأ هذا التذبذب من الانتقال المستمر بين تراثنا القديم والتراث الغربي مع ان هذه الصلة يمكن ان تكون موضوعاً لعلم مستقل يضع أسسه علماء البلاد النامية ومفكروها . فقصة ابليس موجودة عند ابن الجوزي والمقدسي والحلاج كما هي موجودة عند كيركجارد ، وفي بعض الاحيان يسود التراث الغربي في موضوعات لها مادتها في التراث الاسلامي . فالتجربة الصوفية ليست موجودة فقط عند وليم جيمس أو برجسون بل هي أيضاً عند الغزالي وابن الفارض وابن عربي .

وليس هناك فكر ديني واحد ، بل هناك فكر ديني نوعي . هناك فكر يهودي ، وفكر مسيحي وفكر اسلامي على ما يقرر علماء تاريخ الاديان ، فالفكر اليهودي كما هو واضح في العهد القديم مرتبط بالأرض

وبالجزاء الحسي وبتاريخ شعب معين ، والفكر المسيحي يقوم على التجسد وربط الفكر بالواقع في واقعة فريدة لا تتكرر ، يقوم على التنزيه والتشبيه ، على التعالي والحلول ، والفكر الاسلامي يقوم على الفعل وعلى التسليم بكل ما هو واقع على انه مضمون الوحي وعلى الثقة المطلقة بالعقل وعلى رفض الاسرار . ويتبع كل فكر ديني المعطى الديني الذي يقوم عليه ، فليس هناك معطى ديني واحد فجوهر اليهودية مخالف لجوهر المسيحية وكلاهما مخالف لجوهر الاسلام ، وهذه حقيقة يقررها علماء تاريخ الاديان خالية من أي دافع للتقريظ أو للجدل .

وفضلاً عن ذلك يمكن التفرقة بين « التفكير الديني » وبين « الفكر الديني » ، فالأول لحظة تاريخية معينة يظهر فيها الفكر الديني متشبثاً بما سواه من الانتاج الفكري للعصر ، فلسفة كان أم علماً . فنظرية الفيض تفكير ديني لأنها تصور الفكر الديني في لحظة تاريخية معينة متسلقاً على نظرية افلوطين ، وايمان الكنيسة بثبات الأرض ودوران الشمس حولها تفكير ديني في لحظة تاريخية معينة متسلق على نظرية بطليموس . ومن السهل نقد التفكير الديني بأنه تفكير تابع لا يخرج من النص الديني ولا يخرج من النظرة العلمية بل خليط بين الاثنين لاقامة مذهب لاهوتي معين . اما الفكر الديني فقد يكون تفكيراً دينياً وقد يكون تفكيراً علمياً ، فالفكر الاصولي فكر ديني ولكنه فكر علمي ولا يرتبط بلحظة تاريخية معينة ولا يتسلق على النظريات المنطقية للعصر . او ان شئنا الفكر لا يمكن نقده لأن الفكر هو بالضرورة الفكر العلمي وما سواه هو التفكير الديني الغيبي أو الاسطوري .

واذا تناولنا اذن مشكلة الفكر الديني من الداخل لوجدناها أعمق وأخطر من مجرد ترديد لبعض النظريات المعادية للدين المسيحي في لحظة تاريخية معينة ولوجدنا جزءاً من مشكلة تجديد تراثنا القديم تبعاً لمقتضيات العصر واحدى مشكلاته الرئيسية أعني : الدين والايديولوجية الغيبيات والعلم ، الإلهيات والانسانيات ، الله والأرض ، الله والفقر . ولا يكون تناول هذه المشاكل ممكناً إلا بالرجوع الى اعماق التراث في التاريخ القديم وليس مجرد الوصف السطحي لعقليتنا المعاصرة بما فيها من ترديد لبعض مظاهر التقليد للحضارة الغربية .

ليس المهم هو رفض العقائد وهدمها ، فما أسهل ذلك خاصة وقد تحقق ذلك في الحضارة الغربية ، ولكن المهم هو إعادة بنائها حتى تتفق مع روح العصر وتلبي نداءاته . ولا يدل ذلك على رغبة في الاصلاح أو في التوفيق بل على رغبة في استغلال كل امكانيات العصر وطاقاته طبقاً للنظرة العلمية . فشعوبنا الحاضرة ما زالت مؤمنة ، والمشكلة ليست في تحويلها من الايمان الى عدم الايمان بل في تحويل الايمان الميت الى ايمان حي أو تحويله من ايمان ثابت الى ايمان متحرك يفعل في توجيه احداث العصر . فاذا سألنا معاصرينا : عند سماع اية كلمة تهتز مشاعركم ؟ لقالوا : تحرير الأرض ، قلنا اذن الله هو الأرض الضائعة والايمان بالله هو تحرير الأرض حتى يتحرر الله السجين وتصبح العبادة الوحيدة المعقولة هي مقاومة المحتل . واذا سألنا معاصرينا : عند سماع اية كلمة تهتز مشاعركم ؟ لقالوا : الرغيف ، قلنا اذن الله هو المطالبة بالخبز والثورة على الاقطاع والاستغلال . لا نقول للفلاح اذن الله فوق اعالي النخيل بل يهز

الأرض تحت قدميه أي بجوار الأرض المسلوبة منه التي يعمل عليها كأجير السوء ويصب عليها عرقه ويواري فيها جسده والتي يعطي ريعها لصاحبها الذي لا يراها إلا آخر العام . لا يقال للصانع ان الله يوجد وقت الراحة الاسبوعية عندما يتزين قبل الذهاب الى اماكن العبادة بل وسط الاسبوع عندما تكون يداه في الزيت ويكون جلبابه اسوداً ثم يعطي حصيلة عمله في نهاية اليوم الى صاحب رأس المال الذي لا يرى في نهاية العام إلا رسوماً بيانية لمعدل الربح وللسهم الصاعد .

المهم اذن هو اعادة بناء العقائد حتى تتحول الى ثورة على الواقع أي تحويل الدين كله الى ايديولوجية ثورية . المسألة اذن اخطر من مجرد تعارض خارجي بين نوعين من المعرفة : المعرفة الدينية والمعرفة العلمية بل هي في جدوى العقائد الدينية ذاتها اما ان تكون أو لا تكون . حينئذٍ لا يكون معنى « النقد » الترديد بل المعنى الذي قصده كانط وهو بيان امكانيات الفكر الديني وحدوده ، وهي امكانيات موجودة بالفعل يمكن ان تتحول الى ثورة ، ومهمة الايديولوجية تحويلها الى ثورة علمية . بذلك لا تتعارض طاقتان ، الدين والثورة وتبدد احداهما الأخرى ، فالثورة لا تعارض الثورة .

ان مشكلة التراث والتجديد اذن لهي مشكلة العصر ، وهي أخطر من ان تتناول في مقال صحفي أو في مناقشة عابرة أو في ندوة ثقافية أو في محاضرة في احدى الامسيات ، الاجدى هو الغوص في التراث القديم وفي أصوله الاولى لا في دفاع بعض المعاصرين الذين لا يمثلون ثقل التراث فالغوص في التراث هو في نفس الوقت غوص في أعماق العصر . وهي ليست مشكلة شخصية يدافع فيها الباحث عن نفسه ويتحدث بضمير المتكلم ويهاجم الآخرين مستعملاً أسلوب السخرية ومقلداً فولتير ، بل مشكلة علمية تطرق اليها كثير من المؤرخين للحضارات في اتساق فكري دون استشهاد بنصوص دينية تقضي على تجانس الفكر وتنقص من يقينه الداخلي ، خاصة وان الانسان يمكن ان يحمل النصوص ما يريد لا سيما وان هذه النصوص ليست وقائع بل معطيات .

ثانياً ـ هل الفكر الديني فكر علمي ؟

قلنا ان هناك فرقاً بين الفكر الديني ، وهو نمط معين من انماط الفكر والتفكير الديني أي التفسيرات المختلفة للدين عبر التاريخ . فالفكر الديني كما لاحظ كثير من الفلاسفة يعتمد على الخيال والرمز ويخاطب العامة ولا يبغي اعطاء حقائق فلسفية أو علمية ، غرضه الاول التأثير في النفوس والحث على الطاعة . وقد اجمع الفلاسفة مسلمين ومسيحيين ويهود على ثنائية الحقيقة الدينية ، الاولى للعامة وهو الفكر الديني ، والثانية للخاصة وهو الفكر الفلسفي أو العلمي . التعارض اذن بين هذين الفكرين هو تعارض في أسلوب التعبير وفي مدى اتساع نطاق المخاطبين ، وعلى هذا النحو يمكن تحويل الفكر الديني الى فكر علمي عن طريق التأويل كما فعل سبينوزا وابن سينا وابن رشد وكثيرون غيرهم .

انما التعارض الحقيقي هو بين التفكير الديني وبعض النظريات العلمية . فالتفكير الديني يعطي تفسيراً معيناً للدين يتبناه رجال الدين في عصر من العصور طبقاً لنظريات علمية خاطئة تمثل هي الأخرى

مرحلة معينة من تاريخ العلم تتغير فيها بعد . فالتعارض في هذه الحالة بين الفكر الديني والفكر العلمي تعارض تاريخي محض سببه الاعتقاد بتفسير ديني معين وبنظرية علمية معينة ، ولا يكون التعارض بين الدين على الاطلاق والعلم على الاطلاق ، فكلاهما افتراض محض ، ولا يكون مقياس الحقيقة بالنسبة لكليهما الا تطابق ما يصدر عنهما من احكام على الواقع طبقاً للتعريف التقليدي للحقيقة .

وغالباً ما يكون هذا التعارض في فترات تاريخية معينة عندما يتمثل الدين في سلطة معينة توقف تطور فهمه وتجعل الفكر التاريخي هو الفكر الديني . ينشأ التعارض لأن العلم يتطور ويصور الواقع في آخر صورة زمنية له . ينشأ التعارض بين تصور قديم وهو التفسير الزمني للدين وتصور جديد وهو التفسير المعاصر للواقع . فالتعارض ليس بين الدين والعلم بقدر ما هو تعارض بين القديم والجديد أو بين الجمود والتحرر وهو التعارض المعروف داخل كل علم انساني سواء كان في العلم أو في الفلسفة أو في الدين ، فتاريخ العلم مملوء بالتعارض بين النظريات القديمة والجديدة وتاريخ الفلسفة ان هو إلا تاريخ صراع مستمر بين القديم والجديد وهكذا .

والتعارض بين الدين والعلم كالتعارض بين الفلسفة والعلم ولا يكون الحل بالغاء الدين لصالح العلم أو بالغاء الفلسفة لصالح العلم بل بحسم الخلاف بين وجهتي نظر تاريخيتين ويكون الفصل فيهما للنظرة الصحيحة التي يتبناها العقل ويصدقها الواقع .

وكما ان هناك تعارضاً بين النظريات الدينية وبين الواقع كان هناك تعارض بين النظريات العلمية والواقع ، والأمثلة على ذلك كثيرة في الفلك القديم ، بل ان خطأ النظريات الدينية يرجع الى خطأ سابق في النظريات العلمية التي تسلقت النظريات الدينية عليها . فاعتبار الأرض هي المركز ودوران الشمس حولها كان خطأ في فلك بطليموس . قبل ان يكون خطأ في تفسير الكتاب المقدس . ينشأ التعارض اذن بين الدين والعلم عندما يكون هناك تفسير معين للدين ونظرية معينة للعلم وكلاهما يدعي تصوير الواقع ، ولا يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً بل يكون مقياس الصدق فيهما هو التطابق مع الواقع سواء صدق ذلك على التفسير المعين للدين أو على النظرية المعينة للعلم .

وقد نشأ هذا التعارض في بيئة معينة هي البيئة الأوربية ابتداء من معطيات معينة وهي الديانة المسيحية والعلم الغربي . فالتعارض بين الدين والعلم تعارض نشأ في بيئة حضارية معينة كان الدين فيها أقرب الى الاسطورة والغيبيات والاسرار التي تند عن العقل وكان العلم فيها هو الذي يحمل لواء التقدم والذي يضع أسس العقلانية والتجريب والذي لا يثبت شيئاً على انه حق إلا اذا ثبت بالعقل والتجربة انه كذلك . ولما كان العصر هو عصر الحضارة الغربية وكان تاريخها هو تاريخ الانسانية المعاصرة تصور الباحثون غير الأوربيين ان كل ما حدث فيها لا بد وان يحدث بالضرورة في غيرها من الحضارات القديمة أو المعاصرة ففي الحضارات الشرقية القديمة الهندية أو الصينية أو المصرية لم يكن هناك تعارض بين الدين والعلم بل كان الدين هو أساس العلم . وكان الدين باعثاً على البحث العلمي ، وكان العلم هو المحقق لغايات الدين كما يدل على ذلك فن التحنيط عند قدماء المصريين .

بل ان الصراع بين الدين والعلم في الغرب مردود عليه . فقد اخطأت الكنيسة عندما احرقت جيوردانو برنو ، وحاكمت جاليليو ، واضطهدت احرار الفكر ، واضطهاد العلماء واقع عليهم سواء من السلطة الدينية أو من السلطة السياسية (محاكمة أوبنهيمر) وهو خطأ في فهم الدين والكل يعترف بذلك ، خطأ ناتج عن التوفيق بين الدين والعلم ثم التوقف عند نتيجة علمية معينة ووضع حقيقة ازلية عليها ، فهو خطأ في فهم الدين ينشأ من ربط حقيقة عامة بنظرية تاريخية ، أي ربط حقيقة عامة بما هو اقل منها عمومية وهو العلم الطبيعي ، ولو تم ربطها بما يساويها عمومية لانمحى التناقض ، فما زالت « اعرف نفسك بنفسك » حقيقة انسانية عامة ارتكز عليها كل دين وفسر نفسه من خلالها ولم تتغير ولم يتعارض الدين معها ـ لذلك قد يكون الدين أقرب الى علوم الانسان منه الى علوم الطبيعة وتكون مهمة التجديد تحويل الدين الى علم انساني كما فعل ذلك جويو في « لادينية المستقبل » .

وفي تراثنا القديم لا يوجد تعارض بين الدين والعلم لسبب بسيط وهو انه ليس لدينا تراث علمي معارض للدين . فقد كان علماء المسلمين فقهاء وعلماء مثل ابن حزم أو فلاسفة وعلماء مثل الكندي وابن سينا وابن رشد أو متكلمين وعلماء مثل النظام أو صوفية وعلماء مثل عمر الخيام أو مؤرخين علماء مثل البيروني أو مؤمنين وعلماء مثل ابن الهيثم . ولم نسمع في تراثنا القديم عن تعارض بين العلم والدين ، بل كان هناك تعارض من نوع آخر بين الفقهاء والصوفية ، وبين الفقهاء والمتكلمين ، بين المتكلمين والفلاسفة بين الفلاسفة والفقهاء ، وبين الصوفية والفلاسفة حول تفسير القرآن والمنهج المتبع في ذلك أي حول علمية التفكير الديني ، فقد ادعى كل فريق تمثيله للمنهج الاسلامي الصحيح ، المنهج العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين أو المنهج الذوقي عند الصوفية أو المنهج الاستقرائي عند الاصوليين .

وليس كل فكر ديني لا علمياً بالضرورة ، فقد يكون الفكر الديني علمياً وقد يكون غير علمي . فالفكر الاصولي فكر ديني ولكنه فكر علمي ، فقد لجأ الفقهاء الى التجربة وفصلوا في انواع العلل كما يفعل المناطقة المعاصرون اليوم وفلاسفة العلم ووضعوا أسس المنطق التجريبي ونقدوا المنطق الارسطي . ليس الدين اذن بديلاً خيالياً عن العلم ، فالدين لا يبحث بالضرورة عن العلل الاولى في حين ان العلم يبحث عن العلل الثانية اذ ان الأصوليين لا يبحثون إلا عن العلل الثانية . لا غرابة اذن في ان يقال ان المنهج الاسلامي منهج علمي ، على ما يقول احد المجددين المعاصرين الذين لم يتموا عملهم الى النهاية والذي انتهى فكرهم الديني الى فكر علمي والى مقاومة المحتل ، فذلك استمرار لتيار أصيل في تراثنا القديم كما وضح في الفكر الأصولي الذي وضعت فيه أسس المنهج التجريبي ومناهج البحث عن العلة . اما اذا رفضت في الفكر الديني المعاصر بعض النظريات العلمية مثل نظرية التطور العضوي أو نظرية فرويد أو المادية التاريخية فلأنه ما زال أسير النظرة الالهية الكونية السائدة في تراثنا القديم ، فقد رفض ابن طفيل ايضاً نظرية التولد الذاتي لحي بن يقظان لأنه كان حريصاً على الخلق كحرص المجددين المحدثين . واذا رفض الفكر الديني المعاصر نظرية فرويد فإنه رفضها لاسباب في علم النفس كما يرفضها بعض علماء النفس والفلاسفة وكما فعل ريكير في دراسته عن « التفسير » وكما يفعل كثير من علماء النفس لادخال بعض التعديلات على الصياغة الاولى للنظرية ، واذا رفض الفكر الديني المعاصر المادية التاريخية فلأن العصر

كان يعتبر المادية مرادفة للالحاد ، وقد انتهى الفكر الديني المعاصر الذي رفض المادية التاريخية من قبل الى المادية الجدلية أو في سبيله الى ذلك بل انه تبناها من اجل تحرير الأرض ومقاومة المحتل .

والفلسفة الاسلامية ، وهي فكر ديني ايضاً ، لم تر غضاضة في القول بقدم العالم ، فليس كل فكر ديني من أنصار الخلق بالضرورة فالعالم عند ابن رشد حقيقة ضرورية ازلية دون ان يكون مخلوقاً في الزمان . وليس كل فكر ديني بالضرورة مؤمناً بتدخل قوى مجهولة في الطبيعة لتأكيد المعجزات ، فهناك فكر ديني يقوم على حتمية قوانين الطبيعة وعلى انكار المعجزات بمعنى انها كسر لقوانين الطبيعة .

وقد حاول بعض المعاصرين اثبات عدم تعارض الدين والعلم وحاولوا التوفيق بينهما بطريقة خطابية وذلك لأن التعارض ظاهري لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له ، وهم في الحقيقة ليسوا في حاجة الى ذلك لأن التعارض بين الدين والعلم ليس تعارضاً بين الاسلام والعلم الغربي الذي اصبح الآن العلم الشامل بل تعارض تاريخي محض بين بعض التفسيرات العلمية الخاطئة للدين وبين بعض النظريات العلمية الصحيحة ، وقد نشأت هذه التفسيرات العلمية الخاطئة للدين من خطأ في النظرية العلمية أولاً وكان خطأ الفكر الديني انه تعلق على نظرية زمنية وحسبها حقيقة ازلية لا تتغير في حين انها تغيرت الى نظرية جديدة اصبح الفكر الديني القديم معارضاً لها فالدين من حيث هو حقائق انسانية عامة حاول الصوفية وصف ابنيتها الشعورية لا يحتوي على نظريات علمية وليس غرض العلم اعطاء تصور ديني للكون هذا من حيث المبدأ الذي تقتضي الامانة الفكرية والشجاعة الادبية اعلانه في حين ان الفكر المسيحي المحافظ في الغرب يلجأ الى هذا الاسلوب بعد ان يكشف العلم زيف القضايا الدينية ولم يلجأ الى ذلك إلا بعد سيادة العلم وكان يود الانقضاض عليه ولكنه لا يستطيع . كلا المعرفتين تقدم من حيث المبدأ فروضاً لتفسير الظواهر ، فروض العلم لتفسير الطبيعة وفروض الدين لتفسير الحياة العامة . فالدين ايديولوجية مصاغة في ثوب بسيط حتى يمكن لجميع الناس على تفاوت مراتبهم في الفهم والثقافة فهمها . اما المفكرون فيمكنهم تحويل الدين الى ايديولوجية بل والى ايديولوجية علمية اذا قدم الدين فروضاً صادقة عن الواقع ومطابقة له ، وهذا هو معنى ما يقوله البسطاء والمدافعون عن الاسلام عن عدم تعارض الاسلام والعلم ومع ذلك فإن قول البسطاء مع سطحيته وخطابيته اعمق وأصدق من قول المثقفين عن تعارض الدين والعلم كترديد للدعوة المشهورة في تاريخ الحضارة الغربية في التعارض بين بعض العقائد المسيحية وبين بعض النظريات العلمية حتى ان الفكر المسيحي نفسه استطاع ان يتجاوز هذا التعارض ويفسر عقائد الدين على انها رموز أو أسرار تند عن العقل أو جعل المسيحية من حيث الجوهر مجرد دعوة للاطلاق في حين ان العقائد هي مجرد اعراض زمنية لها ، ويكون قول المدافعين البسطاء عن عدم تعارض الاسلام مع التقدم أو التطور أصدق وأعمق من الدعوة المشهورة بتعارض الدين مع التقدم ان لم يكن اعاقة له ، ولا يضير الخطابة عدم تطبيقها لمناهج العقل الديكارتية بل يضيرنا فيها ترديد الدعوات الغربية دون تأصيل لتراثنا القديم .

كل محاولات التوفيق بين العلم والدين واستخدام احدث النظريات العلمية في الضوء والذرة لتبرير

عقائد الدين ، كل هذه المحاولات مدانة بطبعها وجهل بالغاية من العقائد ومن العلم على السواء . وهو منهج متبع لبيان مهارة المفسر وثقافته التي يزهو بها وعبقريته في الفهم ، ولاثبات شخصيته كمجدد وهو لا يتعدى كونه نصف مثقف ، فهو يمدح عقائد الدين ويطريها مع ايمان عميق بها وادعاء ثقافة عصرية لا يعلمها ثم اظهار براعة في التوفيق حتى يأخذ مركز الصدارة في مجتمع من أنصاف المتعلمين بغية الشهرة والتجديد المصطنع ، ويقوم بذلك عادة نصف عالم يود التعريف بعلمه وتملق العواطف الدينية للجمهور . ويتم هذا التوفيق ايضاً في اللاهوت الغربي في كتابات بعض اللاهوتيين المقنعين تحت ستار العلم مثل برجسون وتيار دي شاردان وترسمونتان وشوشار وغيرهم .

ان هذا التوفيق ينتهي بالفعل الى الخلط بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية ، فالدين اقرب الى العلوم الانسانية منه الى العلوم الطبيعية ، لذلك عندما يؤخذ من الدين علم الطبيعة تصبح الطبيعة مشخصة غائية تعرف الاخلاق وتؤمن بالقيم ، فكل شيء يسبح بحمده ولكننا لا نفقه تسبيحه . ولا داعي للاكثار من الامثلة اذا كان المنهج مرفوضاً اساساً ، فما اكثر التفسيرات العلمية للقرآن في الكتب الشعبية والمجلات الاسبوعية ولا ضير ان توضع التفسيرات العلمية للبعث بجانب صور عارية للنجوم ، كل ذلك طبقاً لمقتضيات تملق الاذواق واعجاباً بالدين الحديث وبالجمال المعاصر .

ان حث الدين على العلم هو حث على استعمال العقل وعلى المعرفة وليس اقامة للعلم الطبيعي . وليس الغرض من وصف الدين للظواهر الطبيعية من انسان وحيوان ونبات اعطاء حقائق علمية عنها بل اعطاء بعض المعاني الانسانية العامة وتحديد موقف الانسان بالنسبة لها . ولكن استخدام العقل استخداماً سليماً يمكن ان يؤدي الى العلوم الطبيعية ومعرفة الله بالعقل على ما ذكر ابن سينا وابن طفيل في حي بن يقظان ليس الغرض منها معرفة الله بل اثبات استقلال العقل عن الوحي ، فليس المهم هو النتيجة بل هو المنهج .

والتوفيق التعسفي لا يفترق كثيراً عن التوفيق الخطابي فالأول يحاول اعطاء أمثلة تطبيقية لاتفاق الدين والعلم في حين ان التوفيق الخطابي يقرر ذلك من حيث المبدأ . يحاول التوفيق التعسفي ارضاء غرور الموفق وهو يرجع الى التقريظ للدين بآخر مكتشفات العصر .

اما الانغلاق على الدين ورفض كل علم فإنه رد فعل التوفيق الخطابي والتعسفي ، ويفضل الابقاء على القديم ورفض كل جديد مهما كان اغراؤه في حين ان المعطى الديني مفتوح على كل عصر ، والنص الديني والواقعة العصرية وجهان لشيء واحد .

والدعوة الى العلم والى ترك الدين عند احد المفكرين المعاصرين هو احلال ايمان محل ايمان آخر واستبدال الايمان العلمي بالايمان الديني وكلاهما وقوع في الايمان . فاذا كان العيب في الايمان الديني هو الاستسلام للقوى الغيبية والاسطورية فإن الاستسلام للعلم قد لا يختلف كثيراً عن ذلك فالكهرباء والمغناطيسية والطاقة الذرية كلها تفعل المعجزات ولها القدرة على انتاج الظواهر واحداث الحركة في العالم . فلا يهم الانتقال من عقلية غيبية الى ثقافة علمية بقدر ما يهم تحليل العقل وارجاعه الى وظيفته

الاساسية في تحليل الظواهر . فالفلاح قد ينتقل بايمانه بالولي الى ايمانه بالآلة الزراعية ، فيستبدل إيماناً بايمان ، وتحل الآلة محل الولي وفي كلتا الحالتين لم يتعد مرحلة التأليه أي ان العقل لم يقم بوظيفته .

ان نظريات العلم ليست حقائق ازلية ، وحديث رسل عن نشأة الكون ليس هو الحقيقة وتصور نيوتن للطبيعة ليس حقيقة مطلقة ، والتصور المادي للكون ليس بديلاً عن التصور الديني له ، فكلاهما على هذا النحو الذي يتصوره احد المفكرين المعاصرين ايمان ، بل قد يكون التصور الديني اقرب الى الثبات من حيث هو حقيقة انسانية عامة في حين ان التصور العلمي ليس له أي ضمان لثباته من حيث المبدأ لأنه يغير دائماً من ابنيته النظرية كلما اكتشف الواقع على نحو أقرب أو أبعد ، وهذا يعني تقدم العلم . وان ترك عقيدة خلود النفس التي يقررها الدين ونفي هذه العقيدة كما يقول رسل ليس انتقالاً من باطل الى حق أو من دين الى علم بل هو انتقال من قضية الى اخرى أو من دين الى دين . لذلك قد يكون الصوفية على حق في تفرقتهم بين البعد الزمني (العلم) والبعد الازلي (الدين) .

ان التصور العلمي المادي للكون لا يكون ايماناً جديداً لأنه تصور ظني لم يكن موجوداً من قبل وقد وجد اليوم وقد يتغير غداً . ولا يمكن ترك أوغسطين وتوما الاكويني والايمان بنيوتن أو جاليليو دون المرور بمرحلة متوسطة وهي التنوير أو النقد الداخلي للفكر الديني وإلا لكان انتقالاً من ايمان أعمى بالدين الى ايمان أعمى بالعلم ، فالايمان بالمكان المطلق أو بالزمان المطلق لا يفترق كثيراً عن الايمان بالتثليث أو بالتجسيد أو بالخلاص أو بالجن والشياطين ، والايمان بحركة المادة أو ثبوتها ليس جزءاً من ايمان ديني فضلاً عن انه لا يهم السلوك العملي . فلا يهم الايمان تصور نظري للكون بقدر ما يهم وضع برنامج للعمل الثوري ، ولا تكون النظرة المادية العلمية بالضرورة مقدمة للماركسية فالماركسية دليل للعمل الثوري بصرف النظر عن اسسها النظرية ، وهذا لا يمنع من استخدام « النزعة » العلمية scientisme كوسيلة لصدم العقلية الاسطورية والتخفيف من حدتها قبل ان تتبنى النظرة العلمية .

ثالثاً ـ هل الفكر الديني فكر توفيقي ؟

ان المشكلة الاولى في الفكر الديني هي مشكلة الفكر التوفيقي وهو الفكر المعروف في تراثنا القديم خاصة عند اخوان الصفاء والذي طبع عقليتنا المعاصرة بطابعه . وخطورة التوفيق هو انه يوحي بأن الفكر الديني في جوهره لا يستطيع ان يعبر عن نفسه إلا من خلال فكر آخر تكون له من القوة والسيطرة ، بالفاظه ومعانيه وتصوراته ، ما يستطيع بها ان يكون هو الاساس ويكون المعطى الديني هو التابع ، فينشأ تفسير اسلامي يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير مسيحي يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير يهودي يقوم على الفلسفة اليونانية ويقاس مقدار التقدم في الفكر الديني بمقدار التقدم في الفكر الحضاري الذي تسلق المعطى الديني عليه . المشكلة اذن هي ان الفكر الديني على هذا النحو لا يستطيع ان يعبر عن نفسه إلا اذا تسلق على فكر آخر مغاير له وهو فكر انساني من حضارة اخرى سابقة له أو معاصرة ، وكأن المعطى الديني شكل بلا مضمون ، شكل فارغ يعطيه الفكر الانساني مضمونه أو مضمون بلا شكل ، تصورات للكون دون صياغة لفظية خاصة ، وكأن المعطى الديني ليس له مقومات بداخله وكأنه معطى هلامي يتشكل

حسب الظروف . كان الفكر الاسلامي يونانياً من قبل ثم كان الاسلام رأسمالياً مرة واشتراكياً مرة ، ملكياً مرة وجمهورياً مرة ، حكماً مطلقاً مرة وديموقراطياً مرة .

يكون التجديد بهذا المعنى تجديداً نسبياً لأنه يأخذ آخر ما وصلت اليه المعرفة البشرية ثم يستعمله الفكر الديني للتعبير عن نفسه ولكنه تجديد يكون أقرب الى الجمود لأن المعرفة الانسانية متطورة ولا يأخذ الفكر الديني منها إلا آخر مرحلة ، لذلك كان توما الاكويني مجدداً نسبياً لأنه تصور فلسفة ارسطو آخر فلسفة استطاعت الانسانية ان تصل اليها .

ان مشكلة التوفيق هي في الحقيقة مشكلة التفسير وهي مشكلة منهجية لم يلتفت اليها الفقهاء والمتكلمون بقدر ما التفت اليها الصوفية والفلاسفة . التوفيق هو اخذ فكر انساني ثم تسلق المعطى الديني عليه فاما ان تكون الغلبة للفكر الانساني عندما يحتوي المعطى الديني بداخله واما ان تكون الغلبة للمعطى الديني عندما يحتوي الفكر الانساني بداخله . ولكن الغالب هو الحالة الاولى اي احتواء الفكر الانساني للمعطى الديني فأصبح التصور الاسلامي للعالم هو التصور الهرمي التدرجي لا التصور الافقي ، وأصبحت أهم فضيلة فيه هي النظر لا العمل ، وانقسم الانسان جزأين جزءاً خالداً يرجع الى عالمه الأول ، وجزءاً فانياً يتحول الى تراب مع ان مشكلة العصر في المحافظة على هذا الجزء الفاني .

اما الفقهاء فانهم استطاعوا ان يضعوا مشكلة التفسير وضعاً مغايراً فسلطوا المعطى الديني على الواقع نفسه ورأوا هذا الواقع نفسه ، وهو الواقع الفعلي الحاضر داخل المعطى الديني ، فاستطاع الفقهاء اخراج الواقعية السلوكية من النص وهو ما يسمونه بتنقيح المناط ، كما استطاعوا ايجاد هذه الواقعة السلوكية في الفعل الخارجي وهو ما يسمونه بتحقيق المناط ، أي ان التفسير اساساً هو صلة بين النص والواقعة الفعلية الحاضرة ، وهذه الواقعة هي المشكلة ذاتها التي تتطلب حلاً . فالتفسير يبدأ من الواقع الى النص ومن النص الى الواقع ، من الواقع الى النص حتى يمكن ايجاد اساس نظري للمشكلة الواقعة ومن النص الى الواقع حتى يمكن توجيه الواقع على اساس نظري فعال .

لا تعارض اذن بين الدين والعلم من حيث منهج التفسير . فمنهج التفسير عند الأصولين يبدأ من الواقعة ولا يعتبر النص قد حوى كل الحقائق مسبقة وان مهمة المفسر هي استخراج الكنوز من النصوص ، فالواقع هو نقطة البدء في العلم وفي الفكر الاصولي على السواء . ليس المنهج العلمي اذن منهجاً لكشف حقائق جديدة والمنهج الديني منهجاً لشرح حقائق قديمة لأن كليهما يبدأ من الوقائع الخارجية .

لقد احتوى النص الديني على حقائق يمكن اعتبارها مجرد توجيهات عامة كتلك التي عند العالم قبل أن يبدأ علمه أو كفروض عامة قابلة للتحقيق ، وتكون مهمة المعرفة الانسانية هي التحقيق ، أو تكون مهمة هذه الفروض توجيه الفكر الانساني نحو العثور على كيفيات التطبيق اذ قد كفاه الوحي عناء البحث النظري ، أو قد يكون الوحي قد أعطى الانسان نقطة يقينية يبدأ بها المفكر الديني كما يبدأ العالم ببعض المسلمات مثل وجود العالم ، أو قد يكون الوحي قد أعطى وجهة نظر كلية شاملة نظراً لأن المعرفة

الانسانية حمالة أوجه وتعبيراً عن وجهات نظر ، فالعالم أيضاً لديه بعض الايمان المبدئي السابق قبل أن يبدأ بحثه العلمي كعالم الدين تماماً ، وكلاهما لن يقبل شيئاً على انه حق ان لم يثبت العقل والتجربة انه كذلك .

ليس الدين اذن مذهباً أي مجموعة من العقائد المتماسكة ، يقبل ككل أو يرفض ككل ، انما الدين مجموعة من الفروض التي يمكن تحقيقها في الحياة العملية ، وهي فروض يستطيع الانسان عن طريق العقل والتجربة الوصول اليها . ليس الدين مجموعة من العقائد حول آدم وحواء والجنة والنار والملاك والشيطان ، معارضة لنظريات علمية عن المادة والطاقة والحرارة ، فلا العقائد الاولى على هذا النحو من الدين ولا العقائد الثانية جزء من العلم .

رابعاً ـ هل الفكر الديني فكر غيبي ؟

الفكر الغيبي أقرب الى الاساطير منه الى الفكر الديني ، والاحتفالات بالموالد هي جزء من الفنون الشعبية وليست جزءاً من الممارسة الدينية . والدين مرتبط على هذا النحو بأذواق العامة ، وتعبر ممارستها لها عن مقدار تغلل الخرافة والفهم فيها ، لذلك ارتبط الدين بالسحر والشعوذة والطلسمات . وأصبح ايحاء بقوى غيبية لها تأثيرها على مصائر الناس ، ولها القدرة على جلب النعيم ودفع الكوارث تذكر في ساعة الشدة وتنسى في ساعة الرخاء ، ويتذبذب فيها شعور المؤمن بين الخوف والرجاء على ما لاحظ سبنيوزا .

ويتم اللجوء الى الله في حالة العجز وعدم القدرة ، ففي وقت الهزيمة يلجأ فيها الى الله ويكثر بناء المساجد والاحتفالات بالموالد وطبع أمهات الكتب الدينية ، وكثيراً ما يلجأ الى الله من اجل التسويف . فاذا طلب من احد قرض نقود وهو لا يملك أو لا يريد الاقراض فإنه يقول : ربنا يسهل أو « على الله » أو « ربنا يرزق » « ربنا معك » ، ففي ساعة العجز تكثر الدعوات على ما يذكر الجبرتي ساعة هجوم نابليون على القاهرة « يا نجي الالطاف ، نجنا مما نخاف » .

اما ما يذكر في الكتب المقدسة من قصص حول آدم وحواء والملاك والشيطان وابليس والجنة والنار الى آخر ما ينأى عنه البعض باعتباره تفكيراً غير علمي فقد اعتبره الفلاسفة من قبل مجرد رموز تدل على معانٍ عقلية أو روحية وانكروا مادية الوقائع أو احداثها التاريخية ولم يستبقوا إلا المعاني التي يمكن لجميع العقلاء الاتفاق عليها والتحقق من صدقها وتطابقها مع الواقع على المستوى العام دون ان تتعلق الحادثة بدين معين أو بلحظة تاريخية معينة . ان كل هذه القصص أقرب الى التصوير الفني منها الى الوقائع على ما يقول بعض المجددين المعاصرين ، الغرض منها التأثير على النفوس وليس تقرير وقائع تاريخية وقد قال بذلك كثير من الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد وفيلون وابن ميمون وسبينوزا واوريجين ، فالغرض ليس الرمز في ذاته بل هو المنفعة الحاصلة منه في الحياة العملية واعلان ذلك بأسلوب التخييل ، فاذا نتج عنها ضرر فالخطأ من المفسر الذي ينسب لها وقائع مادية ترتكز عليها ، فقد يكون إبليس رمزاً للشر ، وكما أن الشعور الانساني يخلق إلهاً فإنه يخلق شيطاناً ، وكما انه يجسد الخير فإنه يجسد الشر ويتضح ذلك في الاعمال

الروائية الكبرى ياجو في عطيل والملكة الام في هاملت . قد يكون ابليس رمزاً للاخطاء البشرية ، أو قد يكون رمزاً في عصرنا الحاضر للتحدي ولأعمال العقل والعزة . ولا داعي لاعتبار القصة جزءاً من الادب الدرامي فقد قال الفلاسفة بالرمز وقال علماء البلاغة قبلهم بالتخييل أو كما قال المعاصرون بالتصوير الفني . ولسنا اذن في حاجة الى شرح التناقضات الداخلية أو في بيان النواحي الاسطورية في قصة ابليس وحواره مع الله وطرده من الجنة وتحديه الله باغوائه للانسان ، لسنا في حاجة الى الاطالة في ذلك فالادب الشعبي لا يعرف التناقضات لأنه لا يقوم على العقل ، والرمز ايضاً لا يعرف المتناقضات لأن الغرض منه ليس اعطاء نظرية عقلية أو عقيدة لاهوتية في الفرق بين ارادة التكوين وارادة التشريع .

وليس الدين كله يقوم على حب الله وكره ابليس بل تلك رموز لها ما يقابلها في الانفعالات الانسانية كما وضح ذلك في احوال الصوفية ، بل ان هذه القصة في تراثنا اشمل من احتوائها في تلبيس ابليس لابن الجوزي أو في كتاب الطواسين للحلاج أو تفليس ابليس للمقدسي بل نجد تفسيرات اخرى لها في كتب الفقه وفي الكلام وفي الفلسفة ، والافضل دراسة الشيطان في التراث بمناهج التراث قبل دراسته بمناهج الادب الغربي في تصوير ابليس كجزء من الدراما البشرية .

ولماذا يقوم الدين كله على قصة ابليس والدين مملوء بالقصص الأخرى خاصة في العهد القديم ؟ والقصص في القرآن ، على ما هو معروف ، أتى بصدد الحديث عن العهد القديم دون ان يقرر وقائع أو حوادث ، والغرض من القصص الترويح على النفس والتخفيف على الفؤاد .

اما المعجزات فقد أدت دورها في دعوة الناس الى الايمان عندما كان الله يتدخل تدخلاً مباشراً في الطبيعة في التوراة والانجيل ، ولكن بعد أن استقل الشعور الانساني ولم يعد الانسان في حاجة الى برهان آخر يفوق الطبيعة لم يعد للمعجزة أي معنى وأصبح خرق قوانين الطبيعة تهديداً للمعرفة الانسانية اكثر منها تأييداً ، اغفالاً لعناية الله اكثر منها اعلاء لقدرته . فالمعجزات كانت ثم انتهت بظهور الاسلام الذي استبدل بالمعجزة الاعجاز وجعل احد البراهين على صدق الوحي هو التحدي الانساني، تحدي قدرة الانسان على الخلق والابداع . المعجزة ليست مشكلة عصرنا بل مشكلة عصور مضت وانتهت منذ اربعة عشر قرناً بل منذ عشرين قرناً منذ كانت آخر المعجزات هو ظهور المسيح ووفاته وبعثه ، بعدها انتهت المعجزات . فالدين الاسلامي على ما يقرر علماء تاريخ الاديان أقل الاديان ذكراً للقصص وللمعجزات ، أي ان الجانب الغيبي فيه يكاد يكون معدوماً ، فالاسلام يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور الوحي وفيه اعلان لاستقلال الوعي الانساني ولاستقلال الطبيعة عن كل تدخل خارجي . لقد بلغ العقل كماله ويستطيع الانسان بعقله الادراك المباشر كما يستطيع بفعله تغيير واقعه ، لم يعد الانسان بحاجة الى عقل وارادة خارجية لنصرته أو هزيمة اعدائه . كل شيء فيه طبيعي ومحمد كان بشراً يمشي في الاسواق وابن امرأة كانت تأكل القديد ولم يكن إلا وسيلة لاعلان الوحي . بل ان الله عند الأصوليين لا يكاد يذكر اسمه ولا يذكرون إلا « الشارع » أي واضع الشريعة ، ولا يكاد يذكر في الفلسفة ، ولا يذكر الفلاسفة إلا « واجب الوجود » واستطاع المتكلمون التوصل الى التنزيه المطلق وتحرير الفكر الانساني من كل تشبيه

مادي ، واستطاع المتصوفة جعل الله عملية توحيد ، عملية فردية أو كونية .

والاسلام ليس وحياً أعطي مرة واحدة كما اعطيت غيره من الرسالات بل أعطي خلال ثلاثة وعشرين عاماً ، ونزل الوحي حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الأصول طبقاً لاسباب النزول وتبعاً لامكانيات تقبله ، وكثيراً ما كان الوحي يعدل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ . ومن ناحية اخرى جاء الاسلام كآخر حلقات تطور الوحي في التاريخ ابتداء من ابراهيم أبي الانبياء ، فالوحي يسير طبقاً لمتطلبات كل عصر ، اذا انتهت فترة جاء وحي آخر ملبياً لمقتضيات الفترة التالية وطبقاً لما حدث من تقدم ، فهناك تقدم معين من نبوة الى نبوة ، ومن رسالة الى رسالة اي ان الوحي يسير في خط من الوراء الى الامام ويتبع فلسفة ارتقائية للتاريخ كما يقول هردر وكانط ، حتى صاغ لسنج فلسفة للتاريخ طبقاً لمسار الوحي فيه على مراحل ثلاث : الاولى ، القانون الخارجي واعتبار الله مصدر خوف وطمع وهي مرحلة اليهودية . ثانياً ، الحب الداخلي واعتبار الله موضوع حب وهي مرحلة المسيحية . ثالثاً ، استقلال العقل الانساني وثقته بنفسه وعدم احتياجه الى وحي وهي فترة عصر التنوير وان شئنا الاسلام اذا كان الاسلام على ما يقول المعتزلة يقوم على العقل وان الشرع تابع للعقل . يثبت تطور الوحي اذن ان الحقيقة موجودة الى الامام لا الى الوراء ، لذلك يكون غريباً حقاً أن يقف الناس عند النموذج الأول في تطبيق الوحي عندما تحقق لأول مرة في صدر الاسلام أو في عصر المسيح أو تتكرر النداءات بالعودة دائماً الى الاصول الاولى والى النقاء الأصلي في النبع الأول .

يقوم الوحي اذن على العقل ، وقد كانت مهمة العقل عند المعتزلة هي بيان حق الانسان وواجبه على الله لاحق الله وواجبه على الانسان ، والعقل اساس الشرع ، وكل ما حسنه العقل حسنه الشرع بل ان العقل ما كان في حاجة الى الشرع لأن الانسان لا يحتاج الى وحي ، وما الوحي إلا لطف من الله وكرم منه قد لا يحتاجه الانسان لأن العقل فيه ما يغنيه ، وقد عبر الفلاسفة ايضاً عن هذه الحقيقة فالدين والفلسفة شيء واحد ، متفقان في الموضوع والمنهج والغاية وقد عبر ابن سينا وابن طفيل عن ذلك في رسالتهما حي بن يقظان كما صاغ ابن رشد ايضاً هذه الحقيقة في نظرية التأويل ، وتأويل الشرع حتى يتفق مع العقل وتلك شيمة أهل البرهان .

والعقلية السلفية ليست كلها عقلية دينية غيبية . صحيح ان ابن تيمية وابن القيم يؤمنان بوجود الشياطين والجن والعفاريت ، وهذا هو اخذ وجوه الضعف في هذه المدرسة ، ولكن من ناحية اخرى استطاع ابن تيمية نقد المنطق الارسطي ووضع أسس لمنطق جديد ، استطاع نقد المنطق الشكلي ووضع أسس منطق استقرائي جديد . لقد كان لأهل السنة بوجه عام والمدرسة السلفية بوجه خاص الفضل في اكتشاف عالم الحس والتجربة . ونحن نعلم ان الحركة الاصلاحية الحديثة قد خرجت من المدرسة السلفية . فقد حارب محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا ، وكلاهما من السلفية ، البدع والخرافات في التفكير الديني المعاصر وفي أساليب الممارسة الدينية ، واستطاعت هذه المدرسة تحويل الدين الى نقد اجتماعي كما هو واضح في « تفسير المنار » . وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع « علم

الاجتماع الديني الموجه » فقد درس الاساليب الدينية الحاضرة وقيمها وحاول القضاء على الاسطوري منها والرجوع الى الاساليب الدينية البسيطة الأولى .

والتفسير الاسطوري الغيبي للدين هو بالفعل تفسير العوام له وايمان البسطاء السذج اما المثقفون فإن تفسيرهم لهو أكثر عقلانية . ومنهم من يؤمن بأن الدين كله ليس إلا رموزاً يمكن للفيلسوف ان يدرك معناها وهذا يكفيه ، إنما مشكلة المثقفين المؤمنين أو المؤمنين المثقفين هي الازدواجية التي يعيشون فيها بين العقل والايمان ، فهم مؤمنون بالعقل وبالتحليل العقلي بل وبالمنطق ومناهج البحث ولا يرون ضيراً في التبرك بأولياء الله أو زيارة أهل البيت ، فهو عقلاني في ميدان العلم والتخصص ومؤمن غيبي في السلوك اليومي في حياته العامة ، وهو في نفس الوقت لا يود ان يخاطر بحياته ، فالعقل مهنته والحديث عن الدين لا يتعدى الحديث عن المهنة او عن الحضارة دون اخذ موقف عملي ، أي أن المثقف المؤمن مزدوج مرتين : مرة في حياته الفكرية بين العقل والايمان ، ومرة في حياته العملية بين النظر والعمل .

ومقياس صحة العقائد ليس صدقها أو كذبها من الناحية النظرية بل مقدار فاعليتها من الناحية العملية فلا يهم اثبات خلود النفس أو انكارها بقدر ما يهم هذا الاثبات أو هذا الانكار في حياة الناس العملية . ان الاثبات أو النفي النظريين لا يؤديان إلا الى ضجة مفتعلة دون أي تغيير في حياة الناس اليومية ، وكذلك تحدث ضجة نظرية مفتعلة حول اثبات وجود الله أو نفيه ان لم يكن لذلك اثر عملي في حياة الناس ، فالله عند بعض المفكرين ليس من جانب الوجود أو من جانب الماهية أو حتى من جانب المطلب الخلقي أو النفسي بل هو وظيفة جوهرها التقدم وهي وظيفة لله في العهد القديم .

لا يحتاج الانسان اذن كي يكون مسلماً الى الايمان بالجن والملائكة والشياطين والعفاريت ، فالايمان هو ما وقر في القلب وصدقه العمل . الايمان سلوك ، لذلك قرن الايمان دائماً بالعمل والعمل بالايمان ، وجعل الخوارج العمل جوهر الايمان . وقد لاحظ علماء الأصول من قبل ان الحديث قد يكون ظنياً من ناحية النظر ولكنه يقيني من ناحية العمل . فلا يهم الاعتقاد النظري بقدر ما يهم السلوك العملي ، وقد قرر علماء الكلام ايضاً ان المعاملات شيء والعبادات شيء آخر ، فيمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلماً حقاً في سلوكه ، وهي الفكرة المسيطرة على كثير من فلاسفة الاديان في اليهودية والمسيحية عند القديس يعقوب والمسيحية الأولى حتى كانط والمسيحية الليبرالية عند هارناك .

لذلك لا يدل قول لابلاس عندما سأله نابليون : وما المكان الذي يحتله الله في نظامك ؟ لا يدل قوله « الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي » على انكار لابلاس لله ، فقد آمن كثير من الفلاسفة مثل سبينوزا وابن رشد بالله على انه نظام الطبيعة الشامل وبأن صفات الله المطلقة هي قوانين الطبيعة الثابتة كما اعلن كثير من الفلاسفة بأن « الله قد مات » ويعنون بذلك الإله الاسطوري المشبه المجسم كما هو الحال عند فولتير ، كما قد يعني بها البعض ان الوحي قد انتهت مهمته وان العقل الانساني يقوم الآن بالمهمة بدلاً عنه مثل لسنج والمعتزلة ، وقد يعني بها فريق ثالث ان الله لن يتدخل في نظام الطبيعة وبأن الانسان حر في افعاله وله ارادة القوة لخلق نفسه كذات قادرة مثل نيتشه ، وقد يعني فريق رابع أن الله فرض انساني

محض وان الحقيقة الواقعة الأولى هي وجود الانسان مثل سارتر . لا تدل هذه العبارة اذن بأن الله قد مات إلا على موت الاله الاسطوري وقد تدل على الله كحياة وخلق وابداع وتقدم وحرية وهي آلهة العصر الحديث . مات الإله القديم وعاش الإله الجديد . مات الإله ، يحيا الإله . مات الله من حيث ابقاؤه على الأوضاع وعاش الله من حيث هو نذير بقيام الثورة ، وهذا ليس مجرد تغيير في الالفاظ بل التعبير عن وظيفة اللفظ القديم بلفظ جديد .

لا يهم الدين اذن وضع اجابات على اسئلة نظرية محضة عن أصل الكون ونهايته بل انه لا يتعرض إلا لما يعرض للناس من مشاكل عملية فليكن الكون قديماً أم حادثاً ولكن الذي يهم هو الخبز لكل فم والدواء لكل مريض والملبس لكل عارٍ والمأوى لكل شريد والكلمة على كل لسان ثقيل .

صحيح ان في فكرنا المعاصر تياراً دينياً لاثبات الجن والملائكة والشياطين ويتم الترويج لذلك في اجهزةالاعلام ويكون الاجدى في مثل هذه الحالة للمجتمعات النامية التي ما زالت ترزح تحت عبء الفكر الاسطوري والعقلية الغيبية التي هي حصيلة بعض جوانب في تراثها الديني القديم أو في التيارات المثالية المعاصرة ، الأجدى لهذه المجتمعات ان تحاول الاقتراب من العقلية المضادة لها أي العقلية العلمية والاتجاه التجريبي ، وان يقال لها ان بناءها التحتي هو الذي يحكم بناءها الفوقي وان مشكلتها الخلقية ليست في نسيانها للفضائل بل في فقرها ، وقد اثبتت هذه النظرية صدقها في نشأة الفكر المادي في القرن التاسع عشر ، أما التعديلات الحديثة التي ادخلت في هذا الفكر فإنها تصح في البيئة الاوربية التي تشبعت بالنظرة المادية وتحقق التوازن في بنائها النفسي وتم فيها القضاء على الاسطورة والمثاليات برد فعل عنيف عليها في النظرة العلمية واعتبار التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة الانسانية أما الدعوة الى ان البناء الفوقي قد يؤثر على البناء التحتي فهي دعوة وان كانت صحيحة في بعض اللحظات التاريخية إلا أنها قد لا تكون كافية لمثل مجتمعاتنا النامية التي تنحو نحو العلمية لأننا ما زلنا في فكرنا المعاصر نفسر الاحداث بالرجوع الى العلل الاولى لا الى عللها المباشرة ، فالنظرة المادية التقليدية قد تكون اكثر فاعلية في المرحلة التاريخية التي نمر بها الآن . قد يكون للنزعة الاقتصادية économisme خطرها على المجتمع الاوربي الحالي الذي يقلل من قيمة عوامل أخرى ولكنها نزعة تعبر عن أهم نقص لدينا وهي معالجة الظواهر على أنها أشياء موضوعية مستقلة وليست من فعل إرادة اخرى اكبر منها .

كما ان نظريات فرويد الحرفية لتفسير الظواهر النفسية بالرجوع الى الجنس قد لا تكون صادقة في المجتمع الاوربي الذي لم تعد لديه عقدة الحرمان أو الكبت بعد أن استطاع التمتع بالحياة والتفرقة بين الوجود والفكر ، أو بين الواقع والقيم ، في حين ان هذه النظريات النفسية قد تساعد اكثر على فهم سلوك المجتمعات الشرقية التي ما زال الجنس فيها داخلاً في نطاق المحرمات حيث يظهر كل ما يصفه فرويد من كبت وحرمان ، وكثير من سلوكنا اليومي موجه بالحرمان الجنسي والاشباع الرخيص ، وهذا ما يفسر لنا رواج الافلام الجنسية والحديث عن الجنس والتعبيرات الجنسية غير المباشرة كما تظهر في النكات الشعبية .

خامساً ـ هل الفكر الديني فكر تبريري ؟

كما أن الفكر الديني قد يكون أسطورياً وقد يكون علمياً فإنه قد يكون تبريرياً وقد يكون نافياً . فقد يكون الفكر الديني مبرراً لعقائد الدين ومن ثم يرجع الى الفكر التوفيقي . والتبرير هو عقلانية زائفة . فاذا نظرنا الى ما انتهت اليه الفلسفة الاسلامية لوجدنا انها قد انتهت الى تأكيد نظريات ثلاث تكون جوهر العقيدة الدينية : وجود الله ، خلق العالم ، خلود النفس .

ولكن الاخطر من ذلك هو تبرير الاوضاع القائمة سواء النظم الاقطاعية في العصر المسيحي الوسيط أو نظم حكم الفرد المطلق كما هو الحال عند الفارابي . يفرز الفكر الديني تصوراً معيناً للعالم مثل التصور الهرمي لتبرير الأوضاع الطبقية ، هذا التصور الذي يجعل العالم متفاوتاً في مراتب الكمال والنقص ، من الكمال المطلق حتى نصل تدريجياً الى الاقل كمالاً وهي المادة التي تكون الطرف المقابل وعلى النقيض من قمة الهرم . هذا التصور الرأسي للعالم ان هو إلا تبرير للأوضاع الطبقية وتأييد لها عندما يتأصل في جذور نفسية ويصبح اكبر دعامة للمجتمع الطبقي .

ولقد أشار سبينوزا من قبل الى استخدام الحكام الدين للسيطرة على الشعوب وهذا ما نشاهده في الوقت الحالي حين تزدهر حركة بناء الجوامع والاحتفالات بالموالد والاكثار من البرامج الدينية ساعة الهزيمة والله لا بد وأن يرعى المؤمنين المهزومين ، بل ان اولياء الله ليظهرون في البلاد المهزومة اعلاناً للنصر وترويجاً للسياحة وتحويلاً للأنظار وجلباً سريعاً للنصر الرخيص . ولا تحتاج كل هذه الظواهر الخرافية مثل ظهور القديسين الى رفضها رفضاً علمياً بالحديث عن النور والطاقة الروحية كما يفعل المتصوفة بل يكفي لرفضها القيام بتحليل نفسي اجتماعي للعصر .

قد يكون الفكر مبرراً عندما يرمي الى الابقاء على الاوضاع الطبقية والطائفية لبلد ما رغبته في المحافظة على مصالح كل طائفة كما يحدث في الفكر الديني الذي يبغي اقامة حوار بين الاديان والذي يسميه البعض « التوفيق على الطريقة اللبنانية » فقد يخدم الحوار غرضين : الاول عقد حوار بين المذاهب المختلفة وانفتاح كل فكر على الفكر الآخر ، وقد كان ذلك الحوار شيمة تراثنا القديم حيث كان الحوار يعقد بصفة مستمرة بين الفرق المختلفة ، وكان يدل على ثقة بالنفس وعلى احترام للعقل وعلى حرية فكر يتمتع بها الجميع على اختلاف دياناتهم . بهذا المعنى يكون الحوار مجدياً بل ويساعد على الخروج من العزلة الفكرية وعلى تعليم اسلوب الحديث مع الآخرين ، فغالباً ما يكون حديثنا مع النفس monologue لا حديثاً مع الآخرين dialogue ولا يعني هذا الحوار التنازل عن شيء من الفكر بل تقويته عن طريق الفكر الآخر ، كما لا يمنع الاختلاف النظري من الالتقاء على القضايا الانسانية العامة كتحرير الأرض والقضاء على التخلف ومحاربة المجاعة وسوء التغذية وعلاج المرض .

ولكن هناك حواراً من نوع آخر خاصة في لبنان يود الابقاء على القسمة الطائفية فيه فذلك اكبر غنى وأشد خصوبة من الالتقاء على الوحدة الوطنية . غرض الحوار اذن على هذا النحو تأكيد التحزب الطائفي ونصرة فريق على فريق والحرص على مصلحة الطائفة قبل الحرص على مصلحة الوطن . تحاول كل طائفة

ان تجد لها نصيراً لدى انصارها في البلاد الأخرى .

في بعض الاحيان يؤدي الحوار على هذا النحو الى التقليل من حدة التعارض بين الغاصب والمغتصب ، بين القوي والضعيف ، مثل الحوار المرجو بين دول البحر الأبيض المتوسط ، بين جنوب اوربا وشمال افريقيا لاقامة شكل من اشكال الاستعمار الجديد . ان الحوار المطلوب بين الاطراف المتعارضة بين الاستعمار والبلاد المتحررة من شأنه ارجاع السيطرة الفكرية عليها ، كما ان الحوار بين صاحب رأس المال والعامل لاقامة الجسور بين الطبقات من شأنه تثبيت الاوضاع الطبقية القائمة .

ولم تتعد موضوعات الحوار بعض مشاكل اللاهوت دون الدخول في المشاكل الواقعية وإلا اصبح الحوار ماركسياً ! الحوار الوحيد المطلوب بين الغني والفقير هو حوار عملي ، أي اعطاء ما للغني الى الفقير ، وحوار المستعمر مع المستعمر هو تحرير الأرض . لا يهم الحوار التثليث أو التوحيد فتلك موضوعات لا دخل فيها للحوار الأخوي أو اللقاء الروحي بل هي موضوعات لتاريخ الاديان ولتاريخ الأديان المقارن . وقد استطاع المنهج التاريخي اعطاءنا نتائج حاسمة في هذه الموضوعات وذلك من خلال الدراسات التي اقيمت حول نشأة المسيحية .

يمكن اقامة حوار لو استطاع المحاورون الوصول الى علم كلي شامل لدراسة كل وحي أو لوضع قواعد عامة له axiomatique يمكن بها دراسة المشاكل التي يعرض لها كل وحي وايجاد حلول مسبقة لها قبل أية دراسة تاريخية مثل الصلة بين الكتاب écriture والتراث tradition أو معرفة مضمون الوحي هل هو شخصي أو واقعة أو تاريخ أو كلمة ، الصلة بين الوحي والالهام . . . الخ . أي وضع منطق الوحي لدراسة كل معطى ديني مع عدم اغفال نوعية كل مرحلة من مراحل تطور الوحي .

في فكرنا الديني المعاصر هناك تياران لربط الدين بالفكر الثوري المعاصر : الأول تيار تبريري لخدمة الدين ولاثبات ان الدين ليس متخلفاً عن ثورات العصر بل يزيد عليها الله ، لم يقع في اخطائها كالمادية والصراع ، وانه ما زال حارساً للايمان ومؤمناً بالقيم الروحية ومؤكداً لمعاني المحبة والاخاء ومرتبطاً بتاريخه وتراثه ، وهو تيار يود في الحقيقة الحد من التيار الثوري ويلجأ الى الحس الديني للجماهير ويبين لهم الاتفاق بين الدين والثورة وهو في الحقيقة يؤمن بتعارضها ، وغالباً ما يكون المفسر صاحب مصلحة ويهدف اساساً للدفاع عن مصلحته ومصلحة طبقته ، وغالباً ما يكون عضواً في تحرير جريدة أو في هيئة كبار العلماء أو صاحب املاك أو اقطاعيات أو موظفاً كبيراً .

والثاني فكر نافٍ مهمته اعطاء الثورة دفعة جديدة وتفجير طاقات الدين المحبوسة وهو التفسير النافي للأوضاع والمحقق للثورة المستمرة والذي يقضي على كل تصور ديني تقليدي يؤيد الأوضاع الطبقية مثل التصور الهرمي للعالم ويستبدل به تصوراً افقياً يضع الانسان في التاريخ ويجعل الله هو التقدم . فليس كل فكر ديني فكراً تبريرياً ، بل هناك فكر ديني نافٍ أدى الى ثورة القرامطة وثورة الزنج في الماضي وانحسر وراء الفكر التبريري في فكرنا المعاصر . والفكر النافي هو الذي يتحد بالواقع وتكون حركة الفكر فيه هي تغيير الواقع ذاته لا يخشى من القول بالملكية العامة أو من الاستيلاء على الميراث وضمه للمال العام أو من

المطالبة بإعادة توزيع الدخل حسب قيمة العمل وحده ، أو الدعوة لاقامة حكم الطبقات الكادحة أو القضاء على الأوضاع الطبقية أو قول الحق في وجه حاكم ظالم .

قد يكون الفكر الديني فكراً تبريرياً لو كان الدين تثبيتاً للأوضاع القائمة وقد يكون الفكر الديني فكراً نافياً لو كان الدين ثورة على هذه الأوضاع .

رابعــاً ـ الإصـــلاح والنهضـــة

١ ـ جمال الـدين الأفغـــاني
٢ ـ التفكير الديني وإزدواجية الشخصية

١ ـ جمال الدين الأفغاني(*)

اخذ الاحتفال بعيد القاهرة الالفي مظاهر عديدة اهمها الندوة العالمية التي اقيمت في القاهرة في الشهر الماضي بفندق عمر الخيام بالزمالك . وبالرغم مما ساد الندوة من روح علمية يغلب عليها طابع التخصص والتركيز على تاريخ القاهرة كما يبدو من قطع الزجاج والفخار والأواني والحلي في المتاحف أو من سجلات الرحالة مع وضع الحياة الفكرية في المحل الثاني مما جعل كثيراً من أساتذة الجامعات ممن يعملون في هذا الميدان يشعرون بعجزهم عن المساهمة في هذا الاحتفال الجليل حتى تكون الندوة لقاء بين المفكرين بقدر ما كانت لقاء بين المؤرخين ، بالرغم من هذا كله بذلت وزارة الثقافة جهداً مشكوراً في تيسير وسائل الراحة للمدعوين فقد نزلوا في القصر الذي بناه اسماعيل ارضاء لمدعويه وكسباً لصداقاتهم ، ولهذا سأحاول في هذا العدد الخاص عن القاهرة في عيدها الألفي وعن ندوتها الحديث عن موضوع فكري وهو ذكرى مرور مائة عام على زيارة السيد جمال الدين الأفغاني لها سنة ١٨٦٩ واثر هذه الزيارة الفكرية فيها ، فقد كانت لمصر مكانة خاصة عنده « كاد أن لا يخلو سطر من العروة الوثقى إلا وفيه ذكر لمصر ، ولا براهين وأدلة على ظلم الانكليز إلا ويتمثل في مصر وذلك لأن جرح مصر كان ولم يزل له في جسم الأمة الاسلامية والعرب عموماً نغولاً وبعروقها اتصالاً » (الاعمال الكاملة ، نشر محمد عمارة ، المسألة الشرقية ص ٢٤١) . ويتأثر الأفغاني بما يحدث لدرة الشرق ودرع المسلمين قائلاً : « إن الحالة السيئة التي اصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً . ان مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة ولها في قلوبهم منزلة لا يحلها سواها نظراً لموقعها من الممالك الاسلامية ولأنها باب الحرمين الشريفين » (احتلال مصر ينبه الاذهان ص٤٨٦) ويهيب الأفغاني بالمصريين ان يحرروا ارضهم وينادي : « فياأيهاالمصريون ، هذه دياركم وأموالكم واعراضكم وعقائد دينكم واخلاق شريعتكم قبض العدو على

(*) الفكر المعاصر ، العدد ٥١ مايو سنة ١٩٦٩، عدد ممتاز عن ألفية القاهرة .

زمام التصرف فيها غيلة واختلاساً » (زلزلة الانكليز في السودان ص ٥٠٣) . وهو اول من رفع شعار « مصر للمصريين » الذي اصبح شعاراً للحزب الوطني بعد ذلك (رفض التتويج سلطاناً على السودان ص ٥٠٥) . . وفي نفس الوقت الذي يدعو فيه المصريين للكفاح يطمئن الى ان ام الدنيا لن تصاب بمكروه « ما دام القرآن يتلى بينهم ويعمل بأحكامه وفي آياته ما لا يذهب على افهام قارئيه ! » (احتلال مصر ينبه الاذهان ص ٤٨٦) . فهو في نفس الوقت يؤمن بحراسة القرآن وبالكفاح المسلح ! وتلك هي مشكلة « التراث والتجديد » أو « الأصالة والمعاصرة » أو كما يقول هو « الاصالة والتجديد » ، فمع ايمانه بالتراث القديم إلا انه يريد تصفيته مستبقياً منه ما يفيد فيقول : « أما مسألة تفضيل الامام علي والانتصار له يوم قتال معاوية وخروجه عليه ، فلو سلمنا انه كان في ذلك الزمن مفيداً أو ينتظر من ورائه نفعاً لاحقاق حق أو أزهاق باطل فاليوم نرى ان بقاء هذه النعرة والتمسك بهذه القضية التي مضى امرها وانقضى مع أمة قد خلت ليس فيها إلا محض الضرر وتفكيك عرى الوحدة الاسلامية » (امة واحدة ، سنة وشيعة ص ٣٢٥) ومع ايمانه بالدين يريد فهمه فهماً جديداً فيقول : « نحتاج الى عمل جديد ، نربي جيلاً جديداً بعلم صحيح وفهم جديد لحقيقة معنى السلطان الأول على الاجساد والأرواح وهو الدين . . . » (الغرب والشرق ص ٤٥٦). لقد كثر الحديث عن الأفغاني في هذه الآونة الاخيرة بين مهاجم له ومدافع عنه ، فهو عند البعض محارب الاستعمار الاول وعند البعض الآخر أقل من ذلك بكثير لعلاقاته مع روسيا القيصرية أو الدولة العثمانية ، وهو عند البعض مصلح ديني يبغي نهضة المسلمين وعند البعض الآخر أقل من ذلك بكثير لدعوته للخلافة الاسلامية ومدافعته عنها . وكلا النظرتين تنظر الى الافغاني من الناحية السياسية فقط ، وتفصله عن مشكلته الاصلية وهي « التراث والتجديد »، لا يكفي ان نمدح مصلحينا الدينيين ، وأن نعرض لهم وكأننا نعرض لمشاهير النجوم حتى لقد أصبح الحديث عن الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي والظواهري فرصة لشهرة الكاتب أو رغبة منه في اثبات معاصرته وحداثته بعلمه آخر صيحات « الموضة الفكرية » والواقع ان الدراسة العلمية الواعية لهم هي التي تسير على نهجهم لتبرز أهم سمات تفكيرهم ولاعطاء دفعة جديدة للتفكير الديني بنفس الروح (التجديد) ولنفس الدافع (الاستعمار) مع وضع مائة عام في الحساب .

أولاً - الإصلاح والنهضة :

يتفق الجميع على اطلاق لفظ « الاصلاح الديني » على هذه الحركة التي بدأها الأفغاني ومدرسته ، وقد كان الافغاني نفسه على وعي بذلك يطالب باصلاح ديني شامل مشابه لما قام به « لوثر فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوربا زلت وخمدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤ ساء الدين ولتقاليد لا تمت بصلة الى عقل أو يقين قام بتلك الحركة الدينية » . . . (الاصلاح الديني ص ٢٢٨) ولكن الاصلاح الديني له مهمة سلبية في نقد صور التفكير الديني التقليدي (القضاء والقدر مثلاً) وفي نقد انماط السلوك الديني عند المؤمنين (التقليد مثلاً) أي أن الاصلاح الديني يقوم بمهمة تصفية الماضي وتجديد التراث القديم ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لأعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله الى نظرية

علمية . الاصلاح الديني يوقظ ولكن النهضة العلمية تؤسس ، لذلك قام الاصلاح الديني على اسس انفعالية بينما قامت النهضة العلمية على اسس عقلية . لقد اثار الافغاني النفوس وأيقظها ولكن هذه اليقظة لم تتحول الى نظرية عقلية لذلك كان تأثيرها وقتياً لم يستمر ولم تتعد مرحلة الاثارة عند تلاميذه . أراد الافغاني بالاصلاح الديني ارجاع الوحي الى حيويته الاولى وفاعليته بعد ان تحول الى مراسيم وطقوس : « كان مقر الفقه في الرأس والصدر ثم انحدر الى الجبة والسطر » (كلمات ص ٢٤٨) كما تحول الى كهنوت « عمامة كالبرج وجبة كالخرج » ولكن مهمة النهضة تحويل هذا العلم الحي الى علم مضبوط ، اذ لا يكفي ان يكون الوحي دافعاً للسلوك ما دامت تنقصه نظرية في السلوك . لا يكفي ان يكون العلم الحي في الصدر (الرد ص ٢٥٣) ان لم يكن علماً نظرياً في العقل النظري .

ويرتبط باليقظة والحماس والانفعال أسلوب الخطابة والانشاء ولغة التشبيه والاستعارة فيصبح الخطيب هو العالم أو السياسي ولكن الاسلوب العلمي هو أسلوب التحليل ولغته لغة الاصطلاح أو لغة الرموز ، فاذا قامت الحركات الاصلاحية على قوة الكلمة فتقوم النهضة العلمية على قوة التحليل ، تحليل الالفاظ أو تحليل المفاهيم أو تحليل الظواهر . فكثيراً ما يستعمل الافغاني المقدمات الخطبية على حد تعبير ابن رشد سواء مستمدة من القرآن أم لا ، كمسلمات يبني عليها دفاعه أو هجومه ، فيقول مثلاً تأكيداً لأهمية الدين « كان الانسان ظلوماً جهولاً ، خلق الانسان هلوعاً ، إذا مسه الشر جزوعاً واذا مسه الخير منوعاً . » . . (الرد على الدهريين ص ١٤٠) مع ان هذا الحكم خاضع لتحليلات علم النفس الاجتماعي ودراسات الشخصية ، كما يستعمل الافغاني كثيراً من هذه الاقاويل للتأثير على القراء واستهوائهم ، مثل قوله في الهجوم على دارون : « على زعم دارون هذا يمكن ان يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك » (الرد ص ١٣٥) وهذا النقد لا يصدق على نظرية التطور في شيء لأن التطور عند دارون يخضع لقوانين علمية ضرورية . اما الاساليب الانشائية فهي الطابع المميز لتفكير الافغاني فيقول مثلاً في رفض الموقف الطبيعي : « متى ظهر النيتشريون في امة نفذت وساوسهم في صدور الاشرار . . . واستهوت عقول الخبثاء . . . ويبذرون في النفوس بذورالمفاسد فلا تلبث ان تنمو في تراث الغفلة فتكون ضريعاً (ذليلاً) وزقوماً » (الرد ص ١٥٢ ـ ١٥٣) أي انه ينظر الى العلم نظرة خلقية فهناك علم حسن وعلم قبيح ، وعلم طيب وعلم خبيث ! ويقول ايضاً « النيتشرية جرثومة الفساد ، وأرومة الأواد (الدواهي) وخراب البلاد وبها هلاك العباد » (ص ١٣١) . فيضيف (السجع على الانشاء ليذكرنا بفتاوي ابن الصلاح في تحريم العلوم الفلسفية . ويقول ايضاً مهاجماً فلاسفة التنوير « كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم وصاعقة مجتاحة لثمار أممهم وصدعاً متفاقماً في بنية جيلهم ، يميتون القلوب الحية بأقوالهم وينفثون السم في الأرواح بآرائهم ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم فما رزئت بهم امة ولا مني بشرهم جيل إلا انتكث فتله وسقط عرشه . . . » (الرد ص ١٤٠) فمثل هذا السجع الفكري لا يشير الى نظريات فلاسفة التنوير في شيء فضلاً عن انه لا ينطبق مطلقاً على ما قام به فلاسفة التنوير من اعمال للعقل واعتماد على الحس ودعوة للنظم الديمقراطية ونقد لحكم الملوك والنبلاء وايمان بالطبيعة ، ولا يفيد مثل هذا السجع العقلي في تحليل نظريات « العقد الاجتماعي » أو

« روح القوانين » أو في فلسفة التاريخ . ويتحول أسلوب الانشاء الى خطبة منبرية على هذا النحو « اي جهوري من الاصوات يوقظ الراقدين من حشايا الغفلات ؟ أي قاصفة تزعج الطباع الجامدة وتحرك الافكار الخامدة ؟ أي نفخة تبعث هذه الأرواح في اجسادها وتحشرها الى مواقف اصلاحها وفلاحها ؟ » (الاصالة والتقليد ص ١٩٧) . يؤمن الأفغاني اذن بقوة الكلمة وسحرها ويعتمد على اثر البلاغة والقول والايجاز في البيان والاعجاز فيه « فكم من خطوب ألمت وكادت تثير حروباً وتحدث شراً مستطيراً ازالته خطبة وحسن بيان بايجاز وكم من جيش سمع من امير كلمات فاستمات وذلت عنده الحياة » (سنن الله في الأمم ص ٣٣٢) . ويستشهد الافغاني بخطب عمر وأبي بكر . ويستعمل الأفغاني كل أساليب الخطابة خاصة اثارة اشمئزاز القراء ممن يريد مهاجمتهم والالتجاء الى عواطفهم واخلاقياتهم . فهو ينقد اصحاب الموقف الطبيعي لقولهم « ان الانسان في المنزلة كسائر الحيوانات وليس له من المزايا ما يرتفع به عن البهائم بل هو اخس منها خلقة وادنى فطرة فسهلوا على الناس اتيان القبائح وهونوا عليهم اقتراف المنكرات ومهدوا لهم طرق البهيمية ورفعوا عنهم معايب العدوان » (الرد ص ١٤٩) وبذلك يحاول الافغاني احراج القارىء اجتماعياً لأنه لو كان من أنصار الموقف الطبيعي لانطبق عليه هذا الحكم :

« يؤثر المنفعة الخاصة على المنفعة العامة ويبيع جنسه وأمته بأبخس الاثمان » (الرد ص١٥٣)

أو « يبيحون تعدد الزوجات وجعل النساء على الشيوع ؟ » (الرد ص ١٦٤ - ١٦٥) اي انه يثير في القراء الحمية الدينية بالالتجاء الى الجنس . واذادعى الى الكفاح المسلح فانه يقول « الأمل ضياء ساطع في ظلام الخطوب ، ومرشد حاذق في بهاء الكروب ، وعلم هادٍ في مجاهيل المشكلات ، وحاكم قاهر للعزائم اذا عرتها فترة ، ومستفز للهمم ان عرض لها سكون » (الأمل وطلب الحق ص ٣٩١) وبعد مائة عام اصبح للكفاح المسلح أصوله وقواعده في حرب العصابات واصبح الامل معقوداً لا على الاعتقاد فيه - فكثيراً ما أملنا - بل على حساب للامكانيات . ويستعمل الافغاني أسلوب التقريظ والدفاع فعلى الانسان ان يعتقد ان دينه أفضل الاديان (الرد ص ١٤١) ، وان امته افضل الامم والدين الاسلامي اعظم الاديان (الرد ص ١٧٣) . كما يرى ان القرآن قد حوى كل شيء من علم وفلسفة وفن وصناعة وتجارة (أوربا والاسلام ص ٣٢٦ - ٣٢٧) مع ان الوقائع لا تفاضل بينها . ويرتبط بأسلوب الدفاع الهجوم على الآخرين والجدل معهم فيرد الافغاني على الدهريين كما حاور تلميذه محمد عبده سبنسر وكلاهما يرد على هانوتو ، ولم تعد مثل هذه الموضوعات الآن موضع جدل أو نقاش . ولم يعد هناك مجال لمقارعة الحجة بالحجة بعد الكشف عن الوثائق ودراستها دراسة علمية نقدية (الرد على رينان ص ٢٠٨ - ٢١٠) . واخيراً يستعمل الافغاني اسلوب التشبيه الحسي وهو أسلوب الجمهور لا النظار كما قال الاسلاميون من قبل فالطبيعيون في رأيه جحدة الالوهية «يسعون لقلع هذا القصر المسدس الشكل ، قصر السعادة الانسانية القائم بستة جدران ، ثلاث عقائد (الانسان ملك الأرض ، امته اشرف أمة ، عروجه الى السماء) وثلاث خصال (الحياء ، الامانة، الصدق) . اعاصير افكارهم تدكدك هذا البناء الرفيع وتلقي بهذا النوع الضعيف الى عراء الشتاء وتهبط به من عرض المدنية الانسانية الى ارض الوحشية الحيوانية » (الرد ص ١٤٩) ويشبه الافغاني عادة الامة بالكائن الحي - وهو التشبيه الغالب على التراث الاسلامي

القديم - في حالتي الصحة والمرض أو وظائف التغذية والنمو والحساسية أو في السلطة المركزية التي يمثلها القلب بالنسبة للاعضاء (الأصالة والتقليد ص ١٩٢ - ١٩٣)

وتصور الافغاني للعقل تصور انشائي خطابي فيقول « وعندي اذا ظفر العقل في هذا العراك والجدال، وتغلب اقدامه على الاوهام ، واستطاع فك قيوده ، ومشى مطلق السراح لا يلبث طويلاً إلا وتراه قد طار بأسرع من العقبان ، وغاص في البحار يسابق الحيتان ، وسخر البرق بلا سلك لحمل اخباره ، وتحادث عن بعد اشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى ، وهل يبقى مستحيلاً ايجاد مطية توصله للقمر أو للاجرام الأخرى !؟ (الانسان وحقائق الكون ص ٢٦٥) فالعقل ليس قوة سحرية تدل على الاعجاز بل تحليل علمي للظواهر واخضاعها لحساب كمي للوصول الى قوانين لا أثر فيها للسحر أو للدهشة أو للاعجاز . وكثيراً ما يستعمل الافغاني العقل استعمالاً جدلياً يقدم به حججاً توقع الخصم في التناقض أو تجعله يقول المستحيل كما هو الحال في التراث القديم ، فيهاجم دارون مثلاً بحجة « كيف يخرج اللامتناهي من المتناهي » (الرد ص ١٣٣) وهو اسقاط ديني ميتافيزيقي على واقعة علمية وهي التطور ، ويرى الافغاني في الاصل الرابع من اصول التشريع وهو الاجتهاد استعمالاً للعقل « وهو الاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان واحكامه » (باب الاجتهاد مفتوح ص ٣٢٩) . والقياس له مهمته في الافعال وفي استمرار النظرة الشرعية للسلوك ، أو كما يقول اقبال هو مبدأ الحركة في التفكير الديني ، ولذلك ينكر الافغاني على علماء المسلمين جمودهم « جمود بعض المعممين أضر بالاسلام والمسلمين » (كلمات ص ٢٤٨) ويطالب بأعمال العقل دون التقليد « خذ القياس ودع الناس » (كلمات ص ٣٦٣) ولكن هذا العقل التشريعي لا يتعدى احكام التكليف ، ومهمته قياس الفرع على الأصل ، اما العقل العلمي فمهمته تنظير الواقع أو تحويل الطبيعة الى رياضة كما فعل جاليليو دون ان ترجع الواقعة الى واقعة اخرى مشابهة لها ، فالعقل القائم على التمثيل والذي يقتصر عمله على الاستدلال أو على حصر العلل واختيار العلة المؤثرة من بينها ليس هو العقل العلمي الذي يعمل على معطيات التجربة دون اي حكم سابق . العقل عند الافغاني اذن هو عقل المصلحين والفلاسفة العقليين ، عقل غريزي أو نور فطري أو الفطرة نفسها ، وفي بعض الاحيان يكون عقلاً تاريخياً أي شهادة التاريخ « فما يحكم به العقل السليم يشهد به سير الاجتماع الانساني من يوم علم تاريخه الى اليوم » (احتلال مصر ينبه الاذهان ص ٤٨٣) . هو العقل الذي يعمل ضد الخرافة والوهم عند الفرد أو الجماعة . فأول شيء تتم به سعادة الامم « صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام » (الرد ص ١٧٣) والثاني ان تكون عقائد الامة « مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة » (ص ١٧٦) والثالث : « ان يكون في كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة ألا يتوانون في تنوير عقولهم بالمعارف الحقة وتحليتها بالعلوم الصافية » (ص ١٧٧) ، ويعطي الأفغاني للعقل وظيفة عملية في التحرر من الجبن « لا معطل له إلا الوهم ولا يقعده عن عمله إلا الجبن » (كلمات ص ٣٢٤). وقد اشار الافغاني الى العقل المطلق الذي يخضع كل شيء « كل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل المطلق الانساني » (كلمات ص ٣٢٤) وهو العقل العلمي الذي يخضع الطبيعة له أي عقل النهضة بعد

ان ادى عقل الاصلاح الديني مهمته .

وتصور الافغاني للعلم تصور قومي محض . فالعرب لديه اسبق من الاوربيين في الوصول الى نظرية النشوء والارتقاء (ابو العلاء المعري ، ابو بكر بن بشرون) قبل داروِن وهكسلي وبشنر وسبنسر (النشوء والارتقاء ص ٢٥٠ ، ٢٥٣) ومع ما يفيد ذلك من اثارة للعزة الوطنية واعتزاز بالتراث القديم إلا ان المهم في العلم هو المنهج لا النتيجة . لقد وصل ابو العلاء للنظرية بحدس شاعر وأبو بكر بن بشرون بتأمل فيلسوف للطبيعة ولكن العالم هو الذي يدرس التاريخ الطبيعي بمنهج علمي قائم على تتبع تطور الاحياء . يؤرخ الافغاني اذن لتاريخ العلم عند العرب بدافع قومي بصرف النظر عن « نظرية العلم » . فأبو السمح قد سبق الاوربيين في وضع علم الجبر ، وابو بكر بن بشرون سبق نيوتن في القول بالجاذبية ، وسبق لافوازييه وعلم الكيمياء الحديث في القول بالتحليل والتركيب وقد سماه الحل والعقد كما اكتشف التغليب والتنشيف والتطهير والتكليس وتحضير الاوكسجين من المغنسيوم ، وسبق جابر بن حيان الغربيين في اكتشاف حامض الكبريت (اصالة العرب العلمية ص ٢١٢ - ٢١٨). وهكذا يتحول الاحساس بالاصالة عند الافغاني الى نعرة بالماضي وفخر بالانتساب واعتزاز بالاجداد . فالعرب اسبق الامم في العلوم وأقوى الشعوب في الماضي « الكون يشهد والآثار تدل ولا من ينكر على ان للعرب وغيرهم من العجم آثاراً ومفاخر اتت من وراء الهمم وصدق العزائم » (بين الاجداد والاحفاد ص ٢٠٤) . وينعي الحاضر ويبكيه مستثيراً مفاخر الماضي « نعم ، أولئك آباؤ نا واجدادنا قد جاد الزمان بهم فجاؤوا لكن واسوأتاه ! وامعرتاه ! واخجلتاه ! اذا هم سألونا عما فعلنا بمخلفاتهم وما أورثوا لنا واستخلفوا عليه من الممالك والاقطار وعظيم المدن والامصار » (ص ٢٠٤) اي ان الافغاني يصلح الحاضر بمناجاة الماضي « هذا بعض ما تحس به ارواحنا من مناجاة اجدادنا لنا » (ص ٢٠٦) وهو يعتز بالوحي ولكن عن احساس بالنقص ، وكأن القرآن كتاب في علوم الطبيعة . ويفسر الافغاني كثيراً من آيات القرآن (واني مرسل اليهم بهدية) بأنها تعني اللاسلكي ، كما أخبر القرآن بكروية الأرض (والأرض بعد ذلك دحاها) ، وبأن الأرض جزء من الشمس(كانتا رتقاً ففتقناهما) (السياسة والعلوم في القرآن ص ٢٦٧ - ٢٧٠) وهذا كله تقريظ للدين عن جهل . فلا يضير القرآن في شيء الا يحتوي على الحقائق العلمية ولن يزيد العلم شيئاً ان يؤ يده القرآن وهو وضع خاطىء لمشكلة« التراث والتجديد»وذلك برؤ ية آخر المكتشفات العلمية في القرآن تعويضاً للنقص واحساساً بالهيبة أمام العلم ، وهو ما وقع فيه القدماء وسار عليه الافغاني ايضاً بتأكيده ان القرآن حوى كل الطرق الفلسفية والمناهج العقلية (اوربا والاسلام ص ٣٢٧) . وحتى لو افترضنا ذلك يكون طريق التقدم والكشف هو العلم والقرآن تابع له بتصديقه عليه .

فاذا ما انتقل الافغاني الى السياسة ورأى عزة القدماء واستعمار المحدثين بكى على الاطلال « هذه هي الامة التي كانت الدول العظام تؤدي لها الجزية استبقاء لحياتها وملوكها في هذه الايام يرون بقاءهم في التزلف الى تلك الدول الأجنبية ، يا للمصيبة ويا للرزيئة ! أليس هذا بخطب جلل !؟ أليس هذا ببلاء زلل !؟؟ » (سنن الله في الأمم ص ٣٣٨) ويقول أيضاً : « أيا بقية الرجال . ويا خلف الابطال ، ويا

نسل الاقيال هل ولى بكم الزمان ! هل مضى وقت التدارك ! هل آن أوان اليأس ! » (الوحدة الاسلامية ص ٣٤٥) . كل ذلك يدل على ان الأفغاني بدأ حركة الاصلاح الديني بكل مقوماتها ولكن بعد مرور مائة عام لم تتحول هذه الحركة الى نهضة وبالتالي فإن عصر التنوير لم يحن بعد كما ظن البعض (الحوراني مثلاً) .

ثانياً - الروح والطبيعة :

والعجيب ان العمل الفلسفي الوحيد المتكامل للأفغاني وهو « الرد على الدهريين » دعوة تقليدية في تصور الله والطبيعة . فهو ينقد ما يسميهم بالنيتشريين والسوسياليست والكومونيست والنهيليست على انها مذاهب تنكر الروح وترفض الخلق ولا تؤمن بالأديان ولا تعترف بالحساب والعقاب ويكفر الأفغاني اصحاب هذه المذاهب الضالة ! والطبيعة ليس فيها كفر أو ايمان والعلم ليس فيه هداية أو ضلال . وقد نشأ ذلك عن تطبيق التصور الديني التقليدي للعالم على النظرة العلمية ، وبالتالي يكون أي تصور آخر للطبيعة يعطيها استقلالها ويرجع اليها فاعليتها تصوراً خارجاً على الدين . لقد هاجم الافغاني الموقف الطبيعي لسبب واحد هو أن يعتبره ضد الايمان مناقضاً للدين ومعارضاً للألوهية (الرد ص ١٢٩) أي أنه يحكم مقاييس الدين في موضوعات علمية صرفة بل ويحكم تصوراً دينياً تقليدياً شائعاً على أحدث النظريات العلمية في عصره أعني مذهب التطور ، فالأفغاني من هذه الناحية وهو يمثل أول ثورة فكرية اسلامية في العصر الحديث ما زال مشوباً بالتفكير الديني التقليدي الشائع وما زالت مشكلته هي الايمان والعلم ، الايمان لأنه سليل العصر الوسيط والعلم لأنه يعيش في العصر الحاضر أي في القرن التاسع عشر .

وهناك اشتباه في استعمال كل من لفظي « روح » و« مادة » ، فتقال « الروحية » عادة على الاتجاهات التي تعترف بوجود روح وراء الطبيعة وبوجود إله وراء العالم أي بوجود موجودات مفارقة تدخل في نظام الطبيعة وتغير من مسارها كما هو الحال في التفكير الديني التقليدي ، ويقع الاشتباه في أن هذا الاتجاه هو بحق اتجاه مادي لأنه يتصور الطبيعة مادة الروح لا مادة منفصلة عنها ومغايرة لها بل ومعارضة لها تماماً ، فالطبيعة مادة والروح صورة ، والكون متناهٍ والروح لامتناهية ، والعالم زائل والروح أبدية . . الخ أي أنه يعترف بالعالم كمادة ثم يضع فوقه أو وراءه روحاً ، وفي هذه الحالة قد تقوى المادة أمام هذه الروح الطائرة وقد تعجز هذه الروح أمام كثافة المادة ، وقد يكون الراهب الذي فضل الآخرة على الدنيا والله على العالم أول مادي لأنه أصدر حكماً ضمنياً على العالم بأنه مادة وحكماً ثانياً بأن المادة شر أو على الأقل يجب الابتعاد عنها ، فالتجأ الى الروح بتصور مادي للعالم (وهذا ما يبدو في التصور المادي للعقائد المسيحية من تجسد للمسيح بالفعل في مكان وزمان معين ومن أن الكنيسة هي جسد المسيح بالفعل وبأن البابا هو رأس المسيح بالفعل وبأن القداس والتناول المقدس حضور للمسيح بالفعل بلحمه ودمه وبضرورة الصلاة أمام الايقونات أو بتقبيل الكتاب المقدس وتجليده بالذهب ووضعه على الرأس وكما يبدو في الممارسة الشعبية للدين وزيارة مقابر الأولياء والتمسح بنحاسها وتقبيل أبوابها ومقابضها والدعوة لتفريج الكروب وزيادة الارزاق) . وكلما تم الايغال في الروحية تم الايغال في المادية كما وضح هذا في التصوف الشيعي الذي بدأ نظرية في الروح وانتهى الى نظرية في المادة (انظر وحيد الدين

الكرماني : راحة العقل) . دخلت اذن هذه الوثنية في التصور الديني للعالم وفي ممارسة الشعائر من هذه الروحية المنعرجة الطائرة التي تتصور الروح مجردة من الطبيعة فتأتي الطبيعة وتفرض نفسها عنوة في صورة حسية . والاشتباه الثاني في لفظ « مادة » . فقد عدد الافغاني مظاهر المادية في نظرية التطور عند دارون وفي التيارات الاجتماعية والسياسية عند فولتير وروسو وماركس وعند قدماء اليونان عند الطبيعيين الأول من أمثال طاليس وديموقريطس وهرقليطس أومن أمثال لوكريس وأبيقور ، والمادة هنا لا تعني مادة مغلقة على نفسها بل تعني طبيعة تنحو نحو الكمال . فالنفس عند أرسطو كمال أول لكل ذي حياة بالقوة ، والطبيعة عند دارون تنحو نحو الكمال والطبيعة عند لوكريس وماركس وفويرباخ حية تحتوي على مبدأ حيويتها في ذاتها ، أما الطبيعة عند روسو وفولتير فلها مدلول معنوي ، وهي السبيل لتحرير الفرد من الاوهام واعادة براءته الاصلية اليه وهي كاملة خيرة ، وبالتالي فالمادية لا تعني الروح بل تعيد للروح فاعليتها داخل الطبيعة ، وبالتالي يكون المناضل الماركسي الذي يفعل في التاريخ أو الرواقي أو الأبيقوري الذي يعيش وفقاً للطبيعة أو الطبيعي اليوناني الذي يفسر الطبيعة أو روسو في غابات جنيف يكون هؤلاء كلهم أقرب الى الروح منهم الى المادة ـ على عكس راهبنا السابق ـ لأنهم لم يصدروا حكماً على العالم بأنه مادة والمادة شر يجب الابتعاد عنه ، بل الطبيعة عندهم وضع طبيعي فيه حياة وكمال وفيها تحرر واستنارة ، وكان العود الى الطبيعة هو السبيل الوحيد الى تنوير الذهن وتحرر الفن .

وبهذا التصور التقليدي المزدوج للروح والطبيعة يهاجم الافغاني كل الاتجاهات الطبيعية ويدعو الى التصور الديني التقليدي ، فيفضل فيثاغورس وسقراط وأفلاطون على أرسطو (مع أن الأفغاني يجعله من أنصار المفارقة) وديموقريطس وهرقليطس وأبيقور وديوجين ويرفض أي احلال للروح في الطبيعة يجعل فيها شعوراً أو قوة أو عقلاً لأن الروح لا بد أن تأتي من خارج الطبيعة (الرد ص ١٣٧) . وتصور الافغاني استحالة وضع اللامتناهي في المتناهي ناشىء عن هذا الوضع الخارجي العقلي للروح والطبيعة وكأنهما موضوعان مستقلان ومضادان ، بقدر ما نعطي للروح نسلب الطبيعة وبقدر ما نعطي للطبيعة نسلب الروح .

يهاجم الأفغاني أولاً نظرية النشوء والارتقاء كتعبير عن الموقف الطبيعي لأنها تنكر الخلق وتقول بالصدفة ! وهذا غير صحيح من أوجه كثيرة ، أولاً : تنحصر مهمة العالم في تفسير وقائع الطبيعة بصرف النظر عن أي معتقد سابق وإلا لما كان عالماً ولما تقدم العلم . ثانياً : لا يعني القول بالنشوء والارتقاء القول بالصدفة وبالبخت بل بالعكس فإن نظرية التطور تقول بحتمية قوانين الطبيعة وبأن كل شيء يحدث في التاريخ الطبيعي حسب قانوني التنازع للبقاء والبقاء للأصلح . ثالثاً : لا يعني القول بالتطور انكار الخلق ضرورة لأن الخلق لا يعني الحدوث كما قال ابن رشد من قبل بل قد يعني الضرورة نظراً للعناية والحكمة الإلهية ولا يعني الخلق أيضاً القول بالامكان كما قال ابن رشد بتفرقته بين الممكن والجائز ، فمن الجائز أن ينقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ولكن من الممكن ان تكون الشجرة مثمرة فالجائز هو الجائز افتراضاً والممكن هو الحادث واقعاً . ولا يعني القول بالنشوء الطبيعي انكار الخلق فقد أيد ابن رشد في شروحه على أرسطو قدم العالم وتبعه في ذلك شراحه اللاتين دون أن ينقص ذلك من تصوره الديني للعالم ، وقد يكون في القول بخلق العالم اغفال لاهميته وتأكيد لزواله والحاقه بحقيقة أكبر منه ، وقد يكون في القول بقدم العالم اثبات لوجوده وتأكيد لبقائه ولأهميته ، وهذا ما يحتاج اليه الافغاني في دفاعه عن الأرض وتحريرها . وبهذا المعنى لن يكون في الموقف الطبيعي قضاء على الاديان بل عود

بالوحي الى أسباب النزول - كما يقول المفسرون ، وحلول من الله في العالم كما يقول الصوفية ، وتحقيق لمصلحة المسلمين كما يقول الفقهاء وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر كما يقول المتكلمون . ويخشى الأفغاني من الموقف الطبيعي انكاره لله وللاعتقاد بالثواب والعقاب ، أي ان الأفغاني يتصور الله تصوراً تقليدياً شائعاً . على حين ان اكثر المفكرين المعاصرين ايماناً مثل برجسون جعل الله داخل الطبيعة دافعاً للتطور . أما بالنسبة للثواب والعقاب فالموقف الطبيعي لا يمسهما من قريب أو من بعيد وأن نظرية التطور تعتني بنشأة الاحياء وتطورها ولا تعتني بنهايتها . إلا أن الأفغاني ينصب العقائد الدينية حكماً على الطبيعة ، وكلما استقلت الطبيعة ظن أن ذلك يقضي على ضرورة العقائد . والعجيب ان الافغاني يرى ان العرب أسبق من دارون في قولهم بالنشوء والارتقاء مستشهداً بقول المعري :

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

كما يستشهد برسالة أبي بكر بن بشرون لابي السمح بقوله : « ان التراب يستحيل نباتاً والنبات يستحيل حيواناً وأن أرفع المواليد هو الانسان الحيوان » (النشوء والارتقاء ص ٢٥١) وبالتالي لم يكفر علماء العرب بجعلهم نسمة الحياة في الطبيعة . ويعترف الأفغاني بذلك ويقول « ان كل ما جاء في مذهب الطبيعيين من حصر الاحياء بأنواع قليلة وتفرع الكثير منها وعنها ، كل هذا لا يضر التسليم به » (ص ٢٥٢) . كما يعترف الافغاني بقانون الانتخاب الطبيعي « اما الانتخاب الطبيعي فهو في جيل البداوة وفي حضارة الاسلام أمر معروف ومعمول به » (ص ٢٥٢) ويجعله قانوناً لبقاء الحياة . ولكن لا يرضى الأفغاني في النهاية إلا بتصور متدرج للطبيعة فيرى فيها مراتب كمال وشرف وبين كل مرتبة واخرى انفصال نوعي واختلاف طبيعي ، ويجعلها ثلاث درجات تقليدية النبات والحيوان والانسان . فالحيوان أشرف من النبات والانسان أشرف من الحيوان وهذا اسقاط للقيمة على الطبيعة ، فالطبيعة واحدة ولا فرق بين ورقة الشجر أو شريحة الحيوان أو الانسان تحت الميكروسكوب فالكل يتكون من عناصر أولية احصاها علماء الطبيعة . وفرق بين هذا التصور المتدرج للطبيعة حسب مراتب الشرف والكمال وبين بعض الدعوات في التفكير المعاصر (دلتاي ، برجسون ، هوسرل ، ميرلوبونتي) للتفرقة بين الجسمي والنفسي بعد ان خلطت السيكوفيزيقا بينهما ، فقد حدث الخلط عن قصور في النظرة العلمية واغفال لنوعية الظاهرة النفسية بالنسبة للظاهرة الفيزيقية .

ثانياً ، يهاجم الأفغاني كل الاتجاهات الطبيعية ذات المضمون الاجتماعي والسياسي أي على حد قوله السوسياليست (الاجتماعيون) والكومونيست (الاشتراكيون أو الشيوعيون) والنهيلست (العدميون) فيتصور ان الشيوعية هي شيوعية في الملكية أي استيلاء كل فرد على ما يملك الآخر أو شيوعية النساء والقضاء على نظام الاسرة أو شيوعية الاخلاق والقضاء على القيم والمبادىء الخلقية أي انه يجعل الشيوعية والاباحية مترادفتين أن يكون كل مشاع على الشيوع « أي الاباحة والاشتراك في الاموال والابضاع » (الرد ص ١٢٩) الى آخر هذه التصورات التي تروج لها كتب الدرجة العاشرة ليشمئز الناس لان هؤلاء الاباحيين « يزعمون ان جميع المشتهيات حق شائع » (الرد ص ١٥٠) كما يتهم الافغاني الاشتراكيين بأنهم يدعون أنهم « محبي الفقراء وحماة الضعفاء وطلاب خير المساكين وكانوا يسيمون بسيماء دافع الظلم ورافع الجور » وينكر عليهم ثورتهم

الاجتماعية فقد « زينوا ظواهرهم بدعوى انهم سند الضعفاء والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء » (ص ١٦٤) . تاريخ المذاهب الاشتراكية غني بالتعريف عن نفسه بعد ان اصبحت نظاماً لاكثر من نصف سكان الأرض . وقد انكر الافغاني هذه المذاهب لأنها لم تتم باسم الدين ، وهو لا يعلم ان الدين الرسمي كان في معظم البلاد الغربية متواطئاً مع الرأسمالية والاقطاع . ويلتجيء الافغاني الى الصور التقليدية للتفكير الديني الشائع الذي تروج له النظم الرأسمالية فيقول مثلاً : « ان المبدأ الحقيقي لمزايا الانسان انما هو حب الاختصاص والرغبة في الامتياز فهما الحاملان على المنافسة السائقان الى المبارزة والمسابقة » (الرد ص ١٥١) وبالتالي يدعو المفكر الى الله وهو يقصد رأس المال وينادي بالامتياز وهو يؤسس الطبقة الاجتماعية لذلك ينتقد الأفغاني الاشتراكيين لأن « غاية ما يطلبون رفع الامتيازات الانسانية كافة » (ص ١٦٤) . أي انه يدافع عن الدين في صورة الملكية .

وينكر الافغاني على فلاسفة التنوير خاصة فولتير وروسو موقفهما الطبيعي ومضمونه الاجتماعي والسياسي ، فقد كان انصاره « يظهرون في اوقات بدعوى السعي في تطهير الاذهان من الخرافات وتنوير العقول بحقائق المعلومات . . . وكثيراً ما تجرؤوا على دعوى النبوة » (الرد ص ١٤٠) . ولا أحد ينكر على فلاسفة التنوير رسالتهم في تنوير العقول ضد العقائد الزائفة وفي دعوتهم الاجتماعية التي مهدت للثورة الفرنسية بعدهم ، إلا ان الأفغاني يعتبر أنهم « ظهروا في لباس المهذبين ولونوا ظواهرهم بصبغ المحبة الوطنية وزعموا أنفسهم طلاب خير للأمة » (الرد ص ١٦٥) لقد نشأ الاتجاه الطبيعي في الفلسفة الحديثة ثورة على الاتجاهات الروحية الزائفة التي هي في حقيقتها مادية مقنعة كما هو واضح في اللاهوت العقائدي في المسيحية وعند مشبهة المسلمين ، فظهر الموقف الطبيعي لدى سبينوزا كرد فعل على ثنائية ديكارت التقليدية ، وظهر مؤلهة الطبيعة من أمثال فولتير وروسو كرد فعل على التشبيه والتجسيم في اللاهوت التقليدي وكرد فعل على التصور المثالي الديني لله باعتباره ماهية كما هو الحال عند ديكارت أو الذي يعتبره مجرد مطلب خلقي أو تقوى باطنية كما هو الحال عند كانط ، وبالتالي استطاع فلاسفة التنوير الجمع بين الله والعالم ، بين الوحي والطبيعة البشرية أو بين العقل والحس وكانت الطبيعة هي الشامل لكل ذلك . ومن ناحية اخرى اخذ الموقف الطبيعي في القرن الثامن عشر في فرنسا مضموناً سياسياً فأصبح جزءاً من الثورة الفرنسية . فاذا كان الوحي هو ما فيه مصلحة البشر يكون فولتير وروسو أنبياء العصر الحديث الذين رفضوا كل ألوان الظلم الاجتماعي وساهموا في القضاء على طبقة النبلاء والأشراف والذين قضوا على الحكم الملكي ودعوا الى الحكم النيابي . اما الأفغاني فيرى ان فولتير وروسو قد تسترا تحت الثورة الاجتماعية « ويزعمان حماية العدل ومغالبة الظلم والقيام بانارة الافكار وهداية العقول » (الرد ص ١٦١) مع أنهما رفضا التشبيه والتجسيم ولم يتهكما على الدين بل على الكهنوت ولم ينكرا الله بل الوثنية . ويدمغ الأفغاني الثورة الفرنسية التي نشأت بعد ذلك « فالأضاليل التي بثها هذان الدهريان هي التي اضرمت الثورة الفرنسية المشهورة ثم فرقت بعد ذلك اهواء الأمة وأفسدت اخلاق الكثير من ابنائها فاختلفت فيها المشارب وتباينت فيها المذاهب » . . (الرد ص ١٦٢) ويمدح نابليون لأنه حاول اعادة المسيحية ومحو هذه الأضاليل !

واخيراً يجعل الأفغاني الموقف الطبيعي داعياً للركود والخمول مع ان معظم المذاهب التي خرجت منه مثل الماركسية تدعو للنضال وان المذاهب القائمة على التصور الديني التقليدي للعالم (ثنائية الروح والطبيعة) هي أدعى للخمول والركود لأن الايمان بالروح المفارقة يعطي الاطمئنان وسلب الطبيعة يوحي بالعجز ، وقد يكون هذا من أسباب انهيار المسلمين حالياً . وان دعوة الافغاني الى تحرير الأرض لاقرب الى عودة الروح الى الطبيعة ،

وان لم يكن قد دعا لذلك على المستوى النظري . ويجعل الأفغاني صاحب الموقف الطبيعي « لا يزال به الحرص على هذه الحياة الدنيئة يبعث فيه الخوف ويكمن فيه الجبن حتى يسقط في هاوية الذل » ، وقد رأينا ان الذين يحرصون على الحياة هم المناضلون من أجلها والذين يعون بالناس وبالأرض هم أكثر الناس التزاماً بالموقف الطبيعي كما وضح ذلك في حركات التحرير الاخيرة في فيتنام وأمريكا اللاتينية والثورات الوطنية في افريقيا . أما الإتجاه العدمي الذي يمثله نيتشه فيذكره الافغاني كأحد المواقف الطبيعية الهدامة مع أنه نشأ رداً على القيم الزائفة في المجتمع الرأسمالي ، بحيث ان قلب القيم عند نيتشه هو اعادة بناء قيم جديدة .

واخيراً يدين الافغاني الموقف الطبيعي كله لأنه يفصل الطبيعة عن الاخلاق ويؤرخ للموقف الطبيعي وكأنه تاريخ الرذائل وللاخلاق الفاسدة مع أن الطبيعيين الاول عند اليونان ـ على حد قول هيدجر ـ هم أول من وضعوا مسألة الوجود الحقيقي ، فينعي على أبيقور قوله بالعيش وفقاً للطبيعة لأن الطبيعة لا تحتوي على اخلاق ، وينعي على مزدك موقفه الطبيعي مع انه يؤمن بالثقافة المادية المتعارضة : النور والظلمة ، الخير والشر ـ المادة والروح وهي الطابع المميز للديانات الفارسية . ويأخذ على الباطنية موقفهم الطبيعي مع أن الطبيعة لديهم مشخصة وتكبير للانسان ، ويرفض الافغاني حركة ابناء العصر الجديد في تركيا لأنها تدعو الى الموقف الطبيعي والاخذ بالنظرة العلمية . ثم يضع الافغاني اخيراً تصوره للطبيعة وتفسيره الخلقي للحياة الاجتماعية فتقوم المجتمعات على خصال ثلاث : الحياء والامانة والصدق ! (الردص ١٤٥ ـ ١٤٨) وتقوم حياة الفرد على خصال أربعة : المدافعة الشخصية وشرف النفس والحكومة والألوهية ! وفي الخصلتين الثالثة والرابعة يقرن الأفغاني الله بالسلطة ويجعل من كليهما مصدر خوف ورهبة . ويجعل الأفغاني الله هو الجامع لهذه الصفات ومصدر الاخلاقية ، فبدونه تتحول البشرية الى همجية ، ولكن الله يجعل الفضيلة هي الوسط المتناسب كما قال التراث القديم ارضاء للروح وارضاء للمادة . وهكذا يتصور الافغاني المبادىء الخلقية مفروضة على الطبيعة من الخارج لأن الطبيعة مجموعة من الغرائز لا بد أن تسيطر عليها مجموعة اخرى من الرقباء في صورة مبادىء وبذلك تقوم الاخلاق الالهية على النظرة الجنسية للعالم والتي تجد تعويضاً لها في الطهارة ، ويكون السلوك حينئذٍ اما الكبت والحرمان أو الشذوذ ، فإذا كان الافغاني قد وقع في الاشتباه في لفظي « روح » و« مادة » منذ مائة عام فإننا نقع أيضاً في اشتباه مماثل عندما لا نفرق بين المادية التي تتولد عن النشاط الزائد الناتج عن التعلق بالطبيعة ومحاولة فهم اسرارها ، وهي المادية الاوربية ـ وبين المادية التي تنشأ من الفقر والعوز والتكالب على القرش وقتل الجار من اجل كوز ذرة وقتل البائع الشاري من اجل بصلة وقتل الابن ابيه من أجل القرش كماديتنا نحن .

ثالثاً ـ الدين والايديولوجية :

بالرغم من ان الأفغاني يرى ان الاصلاح لا يتم إلا بالرجوع الى مفاخر الماضي أي الى الدين كما يقول الاتجاه السلفي « تفتخرون بتمسكنا بأصول الدين وحسن اليقين والتزام الكتاب والسنة والفعل بأحكامها » (بين الاجداد والاحفاد ص ٢٠٥) لأن الدين وحده كفيل بنهضة الشعوب « من يعجب من قولي أن الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشىء للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل وتقدم الشعب الياباني الوثني قد تم ببعض تعاليم الدين مثل العلم والشورى » (الأصالة والتجديد ص ١٩٩ ـ ٢٠٠) بالرغم من هذه الدعوة

السلفية إلا ان الأفغاني استطاع ان ينحو بالدين نحواً انسانياً ويحول بعضاً من تعاليمه الى العلوم الانسانية وبذلك اخرج الافغاني الدين من نطاق اللاهوت التقليدي تحقيقاً لمصلحة المسلمين وحوله الى علم انساني . ولا غرابة في ذلك فقد حوى الدين كثيراً من قضايا علم النفس والاجتماع والاقتصاد والقانون والتاريخ والجمال خاصة وأن العصر هو عصر العلوم الانسانية كما كان العصر الوسيط عصر الفلسفة والمنطق . اعتمد الافغاني على علم التاريخ أو على علم التمدن ، أو كما يقول ابن خلدون على علم العمران لتحقيق تصورات القرآن للتاريخ كعبرة وموعظة وآية ، فكان يرى تحقيق مبادىء الوحي سنناً للأمم فلا فرق بين حقائق الوحي وقوانين التاريخ . كما يتحدث الافغاني عن العلوم الانسانية الناشئة في عصره كعلم الاجتماع والانثروبولوجيا ويتحدث عن المجتمعات البدائية ويقارنها بالمجتمعات المتمدنة . وبالرغم من اعتزازه بالعلم وتفضيله له على تجارب السنين « من صفة الرأي أن يعتقد الرجل أفضلية على الغير بالعمر والمشيب فقط ، وبما أفادت السنون تجارباً ، الاقدمية لا تجدي الأفضلية غالباً » (كلمات ص ٢١٠) (كما يحدث في جامعاتنا حالياً من اقرار للدرجة العلمية بالاقدمية) على الرغم من اعتزاز الأفغاني بالعلم إلا انه يخشى من التقليد ويعتبر ان من التقليد انشاء المدارس الحديثة على النظام الاوربي فيقول : « يتم شفاؤ ها (الأمة) من هذه الأمراض القتالة بانشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوربا حتى تعم المعارف جميع الافراد في زمن قريب ، ومتى عمت المعارف كملت الاخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة وما أبعد ما يظنون ، فإن هذا العمل العظيم انما يقوم به سلطان قاهر ! » (الاصالة والتقليد ص ١٩٤) أي أن السلطة هي مربية الامم لا العلم ! ويرفض الافغاني انشاء المدارس تدريجياً حتى تتعود الامة عليها : « واعجباً ! كيف يكون هذا والامة في بعد عن معرفة تلك العلوم الغريبة عنها ، لا تدري كيف بذرت بذورها ، وكيف نبتت واستوت على سوقها وأثمرت وأينعت وبأي ماء سقيت وبأية تربة غذيت » (ص ١٩٤) وأن من أسباب نهضتنا الأخيرة ارسال البعثات الى الخارج أيام محمد علي مثل رفاعة الطهطاوي وغيره من رواد النهضة الحالية . ولكن يصدق نقد الافغاني للتقليد على بعض مبعوثينا العائدين من الخارج عندما يتشدقون بالمدنية ويلوكون السنتهم بالافرنجية وينعزلون عن مجتمعهم ويكونون دولة داخل دولة أو طبقة متميزة تضارع أشرف الطبقات فهؤ لاء يدينهم العلم نفسه . فالذي انشأ القنبلة الذرية للصين مبعوث عائد من امريكا بعد أن عرضت عليه كافة انواع الاغراء من اجل البقاء في المجتمع المتطور . يرفض الافغاني « من يتشدقون بالفاظ الحرية والوطنية والجنسية (القومية) وما شاكلها ويصوغها في عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ورسموا أنفسهم زعماء الحرية أو بسمة اخرى من السمات ووقفوا عند هذا الحد » (ص ١٩٦) أي انه يرفض المثقف النظري أو الليبرالي الخالص أو البرجوازي الوطني الذي يتشدق بالحرية دون ان يعمل على تحقيقها وينادي بالتحرير دون أن يساهم في المعركة وينعي حظ الفلاحين وهو يسعى لزيادة دخله . كما ينتقد الافغاني من يلبسون قشرة الحضارة والروح جاهلية ، من ينقلون عادات وتقاليد الغرب وهم اميون كما هو الحال في البرجوازي النبيل الذي صوره موليير- أولئك الذين « قلبوا أوضاع المباني والمساكن وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الاجنبية وعدوها من مفاخرهم وعرضوها معرض المباهاة فنسقوا بذلك ثروتهم الى غير بلادهم واعتاضوا أعراض الزينة مما يروق منظره ولا يحمد أثره (١٩٦) كما حدث في بعض الاحيان من الترويج للبضائع المستوردة في كبار المحلات العامة وتهافت المواطنين عليها ، وهؤ لاء

يكونون أقرب الناس الى خيانة أوطانهم لعزلتهم عنه واغترارهم بمظاهر التمدن .

إلا ان ذلك لم يمنع الأفغاني من الاتجاه بالدين نحو الايديولوجية بعد ان اقترب به من العلوم الانسانية ويحاول اخراج نظرية اقتصادية وسياسية من الدين . فيرى ان الاشتراكية هي الايديولوجية التي ستسود في كل مكان فيقول « وهكذا دعوى الاشتراكية على ما سبق ذكره وبيانه وان قل نصراؤ ها اليوم فلا بد أن تسود في العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح » (الحق والاكثرية ص ٤٢٦) ولكن الاشتراكية عند الافغاني ، اشتراكية خلقية مستمدة من الدين وقائمة على الاحسان والزكاة والصدقات والتعاطف مع الفقراء ويرفض الاشتراكية العلمية التي يراها قائمة على حاسة الانتقام من الحكام والحسد من أرباب الثراء ويفسرها على انها رد فعل الفقراء على الأغنياء . . . يدعو الافغاني للاشتراكية الخلقية بذكر الامثلة والنماذج من فضلاء الصحابة التي تثير الاعجاب بكرم النفس وبالسخاء (الاشتراكية - ص ٤١٤ - ٤٢٣) والنخوة والاعتزاز بالماضي . لم يدرك الافغاني اذن الاساس الاقتصادي للاشتراكية مثل تجميع رأس المال والملكية الجماعية وأولويات التخطيط فالاشتراكية تقوم على اسس علمية قبل أن تقوم على الفضائل الخلقية . ولكن الأفغاني رأى في الوحي مصلحة المسلمين وبالتالي أعطى الأولوية للمصلحة على النص لأن الله لا يفعل إلا ما فيه مصلحة العباد كما يقول المعتزلة في أصلهم الثاني وكما ابرزه المالكيون في قولهم بالمصالح المرسلة : « ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » ، فالدين هو المصلحة « والدين في أصوله ما ينفع في الأمور الدنيوية » (الأصالة ص ١٩٩) وبذلك يمكن دفع تفكير الافغاني الاقتصادي خطوات الى الامام « فمن قال أن الدين يأمر بالصبر دون اليسر بالضار دون النافع لمجرد التقليد والمألوف فهو كذاب » (كلمات ص ٢٧٦) . وليس في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري (السلطتان الزمنية والروحية ص ٣٢٤) وبالتالي يعاد تفسير الدين لمصلحة الشعوب لا الحكام . لقد سخر الغربيون الدين لمصلحة دنياهم فالقائمون بالنصرانية يسخرون الدين لاجل الدنيا ويحسنون أمر دنياهم وما تتطلبه مظاهر الحياة » أما المسلمون فهم ضيعوا الدنيا باسم الدين . « والعاملون بالاسلامية يسخرون الدنيا لأجل الدين ، واذا هم لا يعملون بأحكامه يخسرون الدنيا والدين معاً »(المسألة الشرقية ص ٢٢٨) وقد تبنى الانكليز هذا المبدأ شعاراً لهم « انه ليس في الوجود إلا الله وحق الانكليزي » (سياسة انكلترا في الشرق ص ٤٦٤) ويرفض الافغاني أن يتحول الدين الى كهنوت وأن يكون له رجال قوامون عليه - « الايمان واليقين ليس معناهما عبادة رؤ ساء الدين » (كلمات ص ٢٥٣) . والايديولوجية عند الافغاني تقوم على حقوق الشعب العامل وفئاته الكادحة من عمال وزراع « لولا الزرع ولولا الضرع لما كان سرف الاغنياء . ولا ترف الامراء . موقف الزراع والصناع من الحضارة أنفع من موقف الامارة » (كلمات ص ٢٩٦) وقد أراد الاستعمار استبعاد هذه الطوائف حتى « باع الفلاح أثاث بيته بل وما أبقاه التيفوس من غلة أرضه بعد ما ذهبت الحاجة بحلى حرمه وبناته . . . وعاد الى الفطرة الاولى يقتات بأقوات البهائم ويسرح مسارح الحيوانات » (مصر ص ٤٧٠) .

ويتحدث الأفغاني عن التصنيع ويعني به تحويل العلم الى قوة وهو سبيل الخروج من المجتمع البدائي الى المجتمع المدني . يتحول العلم الى صناعة أي الى علم تطبيقي ، وأهم الصناعات صناعة الحديد والاسلحة أي الصناعات الثقيلة . أدرك الأفغاني أهمية التصنيع خاصة في المجتمعات الاسلامية التي يغلب عليها الطابع الرعوي أو الزراعي أو التجاري وما يخلفه ذلك من عقليات (فلسفة الصناعة ص ٢٥٥ - ٢٦٠) وتقوم الصناعة

على الاختصاص وتقسيم العمل . ويضع الافغاني الأولويات في التصنيع من الاكثر نفعاً للناس الى الأقل نفعاً للعدد القليل فالصناعات الثقيلة لها الأولوية على صناعات الكماليات وصناعات الجرارات في بلد زراعي لها الأولوية على صناعة العربات ، وصناعة الاحذية في بلد حافٍ له الأولوية على صناعة التجميل . ويثني الافغاني على محمد علي لاقامته دولة حديثة على اساس من العلم والقوة (مصر ص ٤٦٦ - ٤٦٧) « فهو نابغة رجال أعصار وأجيال » (المسألة الشرقية ص ٢٣٦) . فبالتصنيع يستطيع المجتمع الاسلامي ان يصمد في الحروب « والأكثر في الحروب والتغلب والانتصار فيهما انما يكون بالقوة والعلم » (ص ٢٢٨) ولو ان العالم الاسلامي اخذ بالعلم والقوة كما فعل العالم الغربي لما وصل الى مثل هذا الانهيار ، « ولو ان الدولة العثمانية . . . راقبت حركات العالم الغربي وجرت معه حيثما جرى في مضمار المدنية والحضارة وقرنت الى فتوحاتها المادية القوة العلمية على نحو ما فعلت اليابان أقله لما كان ثمة مسألة شرقية » (نفس الصفحة) . ويدحض الافغاني محاولة الحكام الاستعانة بالاجانب والثقة بهم لأنهم يأتون لمنفعتهم الخاصة أو لا يعملون للوطن كما يعمل المواطنون أنفسهم « أما الأجانب الذين لا يتصلون بصاحب الملك في جنس ولا في دين تقوم رابطته مقام الجنس فمثلهم في المملكة كمثل الاجير في بناء بيت لا يهمه إلا استيفاء اجرته ثم لا يبالي أسلم البيت أو جرفه السيل أو دكته الزلازل » (رجال الدولة وبطانة الملك ص ٢٩٨ - ٢٩٩)) فهم كالخبراء الاجانب الغربيين الموجودين مثلاً في بعض البلاد العربية ، أما الخبراء الذين يشاركون أهل البلد في القضية ويجمعهم وحدة النضال فهم مواطنون بالدرجة الأولى .

وكما يدعو الافغاني الى الاشتراكية والتصنيع فانه يدعو الى الديمقراطية فهي انسب نظم الحكم وأبقاها في الأرض « وسينتهي ما بقي في العالم البشري من هذا النوع من الحكم المطلق على سنن التدرج ومقتضيات الفطرة ، أصبح الاوربيون اليوم والكل في وقت واحد حاكماً لنفسه محكوماً منها بعامل الشورى » (الانسانية والقومية والديمقراطية ص ٤٢٩) ويقول الافغاني لخديوي مصر « ان قبلتم نصح هذا المخلص (اي الأفغاني) وأسرعتم في اشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون باجراء انتخاب نواب عن الأمة لسن القوانين وتنفذ باسمكم وبارادتكم يكون ذلك اثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم (مصر والحكم النيابي ص ٤٧٣) ويقول الافغاني لقيصر روسيا « اعتقد يا جلالة القيصر أن عرش الملك اذا كان الملايين من الرعية أصدقاء له خير من أن تكون أعداء يترقبون الفرص ويكمنون في الصدور سموم الحقد ونيران الانتقام » (الى قيصر روسيا ص ٤٧٥) كما يقول لشاه ايران : « اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري اعظم وانفذ واثبت مما هو الآن . . لا شك يا عظمة الشاه انك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت ان تعيش بدون ان يكون على رأسها ملك ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون امة ورعية » (الى الشاه الايراني ناصر الدين ص ٤٧٥) ويطالب الأفغاني بالحكم الدستوري لمصر فيقول : « وحكم مصر بأهلها انما عنى به الاشتراك الاهلي بالحكم الدستوري الصحيح » (مصر والمصريين والشرق ص ٤٧٧) ويندد الافغاني بنواب الحزب الذين يعملون من اجل طبقتهم فيقول : « نائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات مصر زمانكم ، هو ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مساعيه ، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة ، ذلك الرجل الذي لا يعرف لايراد الحجة تجاه الحاكم الظالم معنى ولو كانت من الحجج الساطعة ، ذلك الرجل الذي يرى في ارادة

القوة الجائرة كل خير وحكمة ويرى في كل دفاع عن وطنه ومناقشة للحساب قلة أدب وسوء تدبير (مصر والحكم النيابي ص ٤٧٤) . وقد يحدث في النظام النيابي تلاعب الاحزاب واتفاق اليمين واليسار ويكون اليسار ملكياً اكثر من الملك ولسوف ترون إذا تشكل مجلسكم ان حزب الشمال لا أثر له في ذلك المجلس لأن أقل مبادئه ان يكون معارضاً للحكومة وحزب اليمين أن يكون من أعوانها » (ص ٤٧٣) . وهذا معنى ما قاله الافغاني « اما الحكم الجمهوري فلا يصلح للشرق اليوم ولا أهله » (مصر والمصريين والشرق ص ٤٧٩) وما طالب به في حكم الطاغية العادل . « لقد عرفت مصر بالذات طوال تاريخها حكم الفرد المطلق » كأن القوة الفرعونية أخذت على الدهر عهداً أن لا تبرح وادي النيل فكلما قضى فرعون تقمص بآخر وكلما انقضت عائلة فرعونية ادعت ارثها عائلة وجاءت من وراء البحار والتصقت بالنسب الفرعوني ولو بأقل مشابهة من خلق الغطرسة والتأله على الناس . استخف قومه فأطاعوه » (ص ٤٧٧) وتاريخها الديني حافل بذلك : خرج منها موسى خائفاً وزج فيها يوسف في السجن . وهذا يرجع الى انه يؤمن بالبطولة الفردية وبالقلة المؤمنة طبقاً للعقلية الدينية التقليدية التي تؤمن بالسلطة المركزية في الكون وفي المجتمع حتى ليبدو الافغاني في بعض الاحيان من أصحاب نظرية الصفوة المختارة النشطة المحركة للمجموع ، فيقول : « فالحقائق من دين ومذهب وقواعد علمية وفنية ما ظهرت وما استقرت وتدونت وانتشرت إلا بواسطة افراد قلائل » (الحق والاكثرية ص ٤٢٥) ، ويظهر هذا التذبذب بين الحكم النيابي وبين الطاغية العادل في دعوة الأفغاني الى استقلال الامارات أسوة بما فعل محمد علي في مصر ، والحفاظ على القوميات ، أي تمتع الامارات بالاستقلال الذاتي ، لا أن تجبى الاموال ثم توزع على الآستانة العلية وترتبط في نفس الوقت بالباب العالي ، فهو يدعو الى استقلال الامارات لأن الباب العالي يرسل « أحد رجلين اما الخامل البليد المرتكب وهمه جمع المال وتوسيع الخراب واما الرجل النشيط العاقل وليس له من الامر شيء إلا الاستئذان من الباب العالي لترميم جسر في بغداد مثلاً سقط منه حجرات أو اكثر فلا يصدر الاذن إلا بعد اشهر وأعوام وبعد ان يكون طغيان النهر قد جرف كامل الجسر ، وبذلك يظهر آل عثمان « فتخلصهم من القعود مع النساء وتربية الخصيان » (المسألة الشرقية ص ٢٣٩) وفي نفس الوقت يحن للخلافة لأنه لما رأى استعداد السلطان عبد الحميد للنهوض بالدولة واقتناعه بمزايا الحكم الدستوري بايعه على الخلافة والملك لأن « الخلافة كفالة الله في خلقه » (ص ٢٤٧) . إلا ان الأفغاني يدعو الشعب للمطالبة بحقه ويرفض ازدواجية سلوكه عندما يطعن الحاكم سراً ويمدحه علانية لأن « أمة تطعن حاكمها سراً وتعبده جهراً لا تستحق الحياة » (كلمات ص ٢٥٣) . كما يجعل سلوك الحاكم هو الباقي لا أقواله ، فالقائد من قاد بأفعاله لا بأوامره وأقواله » (كلمات ص ٢٧٠) وينعي على امراء الشرق الذين يفرحون بالمظاهر من القاب وأسماء بعد أن يسلبهم الاستعمار سلطتهم « اذا سلب الامير الشرقي ملكه وماله وجرد من جميع حقوقه وبقي له لقبه ولواحق لقبه فهو في سكرة من لذة ما بقي له » (المعتمد البريطاني في مصر ص ٤٩٤) .

رابعاً ـ الجامعة الشرقية ووحدة النضال العالمي :

دعا الأفغاني لتحرير الأرض ، ولكنه قام أولاً بإثبات حرية الفرد في النضال وتحرره من قيود النظم السياسية والعقائد الدينية ، ولم تكن دعوته في الحقيقة الى النظم النيابية إلا دعوة لحرية الفرد نظراً لما رآه في مصر من استكانة لمحو الحريات الفردية : « زاد الويل بمحق الحرية الشخصية والاخذ بالشبه وان ضعفت وتباع

بواطل التهم وان بعدت أو استحالت حتى اخذ الفزع من القلوب مأخذه وبلغ منها مبلغه فلا ترى ماراً بطريق إلا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطي يقوده الى السجن أو يقتضي منه فداء وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر في كل خطوة عثرة وفي كل نهضة سقطة وله من كل شخص دهشة ومن كل طارق لبابة غشية ، أي شقاء ينتظره الحي في حياته اشنع من هذا !؟ »(مصر ص ٤٧٠) واتباعاً للحرية في الأفعال يفرق الافغاني بين الايمان بالقضاء والقدر وبين الجبرية . فالقضاء والقدر لا يوقع الجبرية بل يحرر من الخوف ، أما الجبرية فهي التي أدت بالمسلمين الى التواكل : « الاعتقاد بالقضاء يؤ يده الدليل القاطع بل ترشد اليه الفطرة » اي هو احساس الفرد برسالته في الحياة والعمل على تحقيقها . فقد فتح المسلمون الأراضي مؤ منين بالقضاء والقدر . وكان معظم الفاتحين مثل قورش والاسكندر وجنكيزخان ونابليون مؤ منين به (القضاء والقدر ص ١٨٢ - ١٨٨) . ينعي الأفغاني اذن التواكل والمتوكلين الذين يرفضون الاخذ بالاسباب التي هي سنن الله في الخلق (فلسفة الصناعة ص ٢٥٩) أي ان الأفغاني يؤ كد من اجل الحرية السببية في الطبيعة « كل الحوادث لا بد وأن يقترن في أن حدوثها مع سبب لها ملازم غير مفارق »(الانسان وحقائق الكون ص ٥٦٢) . والحرية عند الافغاني لا توهب بل تكتسب « اذا صح أن الأشياء ماليس يوهب فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر والاستقلال كذلك بل وهاتان النعمتان انما حصلت وتحصل عليها الأمم اخذاً بقوة واقتداراً . . . »(مصر والمصريين والشرق ص ٤٧٨) . ولا يفرق الافغاني بين تحرر الرجل وتحرر المرأة ونقلها من عصر الحريم الى عصر المرأة العصرية « وعندي لا مانع من السفور اذا لم يتخذ مطية للفجور » (مركز المرأة في المجتمع ص ٥٢٤) ويثبت الافغاني الحرية حتى يدعو للعمل وحتى يتم تحرير الأرض لأن « اعتماد المظلوم على وعود الظالم اقتل له من المدفع والحسام . . . واذا لم تتذرع الأمة بشكواها من ظالميها بغير الكلام فأحكم عليها بأنها أضل من الانعام »(كلمات ص ٢٥٣) بل ان الأفغاني مثل اقبال ونيتشه من دعاة القوة للشعوب المغلوبة : « القوة صنم مرهوب والضعف شبح مربوب ، لا يؤ من بربوبية القوة إلا شبح الضعف »(كلمات ص ٢١٨) والقوة هي دعامة الحق « لا خير في حق لا تدعمه قوة »(كلمات ص ٢٢١) .

ولا يتم تحرير الأرض إلا بالكفاح المسلح وهذا ما أثبته التاريخ بعد مائة عام فقد استقلّت الجزائر وقامت ثورة الريف في المغرب بالكفاح المسلح فهو الوسيلة لتحرير الشعوب والضامن لاستمرار ثوراتها وتحقيق مضمونها الاجتماعي وتربية الشعوب على النضال وظهور الكوادر السياسية من خلال المعركة ونشأة الحزب الثوري الضامن لبقاء الثورة وعدم وقوعها في البيروقراطية والطبقية القديمة ، فهذا هو السبيل للقضاء على ما بقي من جيوب الاستعمار . في بعض مراكز الاحتلال في الحجاز أو في دول الخليج أو في امارات الجنوب أو للقضاء على الأنظمة الموالية للاستعمار كما هو الحال في ايران أو القضاء على الاحلاف العسكرية التي ترمي الى القضاء على حركات التحرر الوطني أو لتحقيق النظم الاشتراكية ضد حكم الفرد المطلق . ويؤ كد الأفغاني ان الاسلام قد انتشر بالكفاح المسلح (العروبة والتعرب ص ٢١٩ - ٢٢٠) لذلك يطلب الافغاني ادخال العلوم العسكرية واقامة الحصون وسد الثغور أي انه يضع الجهاد الاسلامي موضع التنفيذ « امة تثبت في جهادها لأخذ الحق ساعة خير لها من الحياة في الذل الى قيام الساعة »(كلمات ص ٢٥٣) . وتظهر القيادة الثورية من خلال المعارك « وقادة الافكار تبرز هم الاخطار »(كلمات ص ٢٢١) . ولا فرق بين قائد وجندي في النضال « قلما

يهزم جيش يتحلى قائده بالصبر والثبات واقتحام الموت قبل الجنود » (كلمات ص ٥٢٢) . ويستمر الافغاني في وصف أخلاقيات النضال التي تتحقق خلال المعركة ولو أنه تعاوده في بعض الاحيان الاخلاق الدينية التقليدية القائمة على الالهام الالهي (الحسن والقبيح ص ٣٧٦ -٣٨٢) وعلى حب المحمدة الحقة وحسن الذكر من وجوه الحق (الرافع لحسن الاخلاق ص ٣٨٦) وهي اخلاق الجزاء ثواباً كان أم عقاباً مع ان الفدائي الفلسطيني أو الثائر الفيتنامي لا يطلب محمدة ولا يدفع ذماً . والكفاح المسلح يحتاج الى الثبات والى الاستمرار والى البدء ولو بفئة قليلة تكون نواة ثورية كما حدث في كوبا وكما يحدث الآن في فلسطين وفي دول امريكا اللاتينية . ولا يقال ان النمل لا يقدر على الفيل لأن العصفور ينقر عين الفيل فيسقط في الهاوية (الامل وطلب المجد ص ٣٨٩ - ٣٩٤) ، والكفاح المسلح غير التظاهر به لأن « قرقعة السيوف بغير فتك والتبختر بلامة الحرب ابان السلم من الأدلة على الجبن في مواطن القتال » (كلمات ص ٥١٧) ويجمع النقاء الثوري أو الطهارة الثورية كل القيم المثالية القديمة من صبر وتقشف وثبات ، وهي القيم التي دعت اليها الاخلاق الدينية . ويفرق الافغاني بين نوعين من الحرب : الحرب العدوانية للسيطرة على الشعوب والقضاء على استقلالها وحرب التحرير للتخلص من الاحتلال (الحرب العادلة والحرب الغير عادلة ص ٤٣٧-٤٤١) فالأولى مدانة لأنها تستغل العلم والتمدن في البطش والفتك بالآخرين « فالرقي والعلم والتمدن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة ان هو إلا جهل محض وهمجية صرفة وغاية التوحش » (الحرب والسلام ص ٤٣١) ولذلك ينادي الأفغاني بالسلام وباستخدام العلم من أجل السلام « أما كون الانسان أحط من الحيوان الناهق لعدم استفادته من حقيقة العلم أو العلم الحقيقي فأعظم أدلته الحروب (ص ٤٣٢) اما حرب التحرير فحق المستعبدين ويستشهد بالشاعر العربي :

السيف أصدق انباء من الكتب   في حده الحد بين الجد واللعب

وينعي الأفغاني على المستعبدين تظلمهم وشكواهم لأن العالم لا يحترم الشاكين والطالبين العطف « لو ثابر الاميركانيون دهراً على بث الشكوى من ولاة الانكليز الى مجلس وزراء الانكليز واستنفدوا المداد وسودوا ما في الأرض من قرطاس تظلماً واستغاثة هل كان يفيدهم في استقلالهم شيئاً أو يكشف عنهم بلاء استعمار البريطانيين » (الاستعمار ص ٤٥٠) ويقول على المصريين أيضاً « وهل يشك المصريون وهم يزيدون على العشرة ملايين (وبعد مائة عام على الثلاثين مليوناً) وكلهم أحفاد الغزاة الفاتحين من أعز قبائل العرب واخوانهم الأقباط . . . انهم اذا نهضوا لم يظفروا بالاستقلال والحرية » (ص ٤٥٨)

ولا يتمّ الكفاح المسلح إلا بعد تحقيق الوحدة بين العرب أو بين المسلمين أو بين دول الشرق . ويرضى الأفغاني في النهاية بوحدة دول الشرق حتى لا تقوم الوحدة على تعصب للجنس أو الدين (التعصب ص ٣٠٢ - ٣١٠) ويسهل على الأفغاني اثبات رابطة الدين التي تفوق رابطة الجنس فهو الأفغاني الذي يعمل لكافة المسلمين ويطالب بوحدة المسلمين وسيادتهم (الوحدة والسيادة ص ٢٥٣ - ٣٥٧) ويرجع تخلفهم الى انفصام الرباط بين شعوبهم وعلمائهم وركونهم الى السكينة والرضا (أسباب تخلف المسلمين ص ٣٥٩ - ٣٦٣) ولكن الافغاني يرضى اخيراً بوحدة نضال الشرق في صراعه مع الغرب (المسألة الشرقية ص ٢٢٨) ويرى ان الشعوب الشرقية مخالفة

بطبيعتها للشعوب الغربية . فالانكليزي الغربي بوجه عام ، قليل الذكاء ، عظيم الثبات ، كثير الطمع والجشع ، عنود صبور متكبر ، والعربي أو الشرقي كثير الذكاء ، عديم الثبات ، قنوع جزوع ، قليل الصبر متواضع ، يثبت الانكليزي على الخطأ اذا تسرع وقاله أو باشره ، والشرقي لا يثبت على الصواب . ولا على طلب حقه فيفوز الأول في خير النتائج بفضيلة الثبات ويخسر الثاني برذيلة التلون وعدم الصبر (الغرب والشرق ص ٤٥٣) ومن الصعب تحويل انطباعات الافغاني هذه الى حكم علمي . فلا يوجد غربي واحد في كل العصور ولا يوجد شرقي واحد في كل العصور فالشرقي الخمول في عصر الافغاني كان هو قائد الحروب القديمة ويشهد بذلك تاريخ اليابان والصين المتسم بالقوة والشراسة ونزوح التتار والمغول من الشرق الى الغرب بل ان الشعوب الاوربية نفسها من أصل آسيوي وكما يعرف الشرقي باللف والدوران يعرف الانكليزي ايضاً بالدهاء والمكر . والحقيقة ان الافغاني يحلل علاقة الغرب الاستعماري بالشرق المستعمَر باسم حفظ حقوق السلطان ، اخماد فتنة قامت على الامير ، انفاذ نصوص الغرامين ، حماية المسيحيين ، حماية الاقليات ، حماية حقوق الاجانب وامتيازاتهم ، حماية حرية الشعب وتعليمه أصول الاستقلال ، اعطاؤه حقه تدريجياً من الحكم الذاتي ، اغناء الشعب الفقير بالاشراف على موارد ثروته . . . الخ والشرق المستعمر يثق بذلك والغرب يقول في نفسه« شعب خامل جاهل متعصب اراضي خصبة ، معادن كثيرة ، مشاريع كبيرة ، هواء معتدل غنى أولى بالتمتع بكل هذا» (الغرب والشرق ص ٤٥٥) فالغرب يمثل الاستعمار العالمي والشرق يمثل وحدة النضال العالمي ، وبعد مائة عام تصبح الجامعة الشرقية التي دعا اليها الأفغاني في مواجهة دول الغرب وحدة النضال العالمي في مواجهة الاستعمار العالمي خاصة وقد ظهرت دول العالم الثالث التي لا تنتسب الى الشرق أو الى الغرب والتي تجسد وحدة هذا النضال العالمي . فالذي يربط المقاوم الفلسطيني بالثائر الفيتنامي بالمناضل في امريكا اللاتينية بالوطني في افريقيا هو النضال المشترك ضد العدو المشترك لا الجنس ولا الدين ولا الشرق ، فالمناضلون هم الجنس البشري الجديد الواحد في ايديولوجيته والواحد في نضاله « خليق بالانسان كما انه من نوع واحد ألا يكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطناً بمعنى ان وحدة النوع تقتضي وحدة المكان » (الانسانية والقومية والديموقراطية ص ٤٢٧) . والمناضلون هم الأكثرية من حيث العدة ولذلك يستعمل الافغاني حجة الكم كما نستعملها حالياً بعد مائة عام ونقول ان اسرائيل جزيرة بها مليونان في محيط به مائة مليون ويقول : « يا أهل الهند ، وعزة الحق وسر العدل لو كنتم وانتم تعدون بمئات الملايين ذباباً مع حاميتكم من البريطانيين ومن استخدمهم من ابناءكم فحملتم سلاحاً لنيل استقلالكم واستنفاد ثروتكم وهم بجموعهم لا يتجاوزون عشرات الألوف ـ لو كنتم انتم مئات الملايين كما قلت ذباباً لكان طنينكم يضني آذان بريطانيا العظمى . . . ولو كنتم مئات الملايين من الهنود وقد مسخكم الله فجعل كلا منكم سلحفاة وخضتم البحر وأحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى لجررتموها الى القمر وعدتم الى هندكم احراراً » (الى الهنود ص ٥١٧) .

٢ ـ التفكير الديني وإزدواجية الشخصية(*)

بالرغم مما قد يكون لبعض الباحثين من تحفظات حول « الشخصية المصرية » ، هل هي « مصرية » أو « عربية » أو « اسلامية » ، وبالرغم مما قد يثيره البعض أصلاً من شك حول امكانية تحديد خصائص مميزة للشعوب ، فإن بحثنا الحالي عن ازدواجية الشخصية لا يتأثر تأثراً كبيراً بما يمكن ان يقال حول الشخصية المصرية وبما يقدم لتحديد معالمها ، لأنه يحاول تحديد الشخصية بارجاعها الى احد مصادرها واكثرها اهمية ، اعني ارجاعها الى التفكير الديني ، ولا أقصد التفكير الديني الناتج عن دين معين كالاسلام مثلاً بل النمط التقليدي للتفكير الديني القائم على ثنائية الله والعالم ، المطلق والنسبي ، الآخرة والدنيا ، الثواب والعقاب ، الجنة والنار ، الخير والشر ، الملاك والشيطان ، الحلال والحرام . . الخ . والذي قد يوجد في كل دين وفي أية لحظة حضارية مشابهة لتلك اللحظة التي نمر بها حالياً .

وبالرغم من ان « الشخصية » موضوع من موضوعات علم النفس الفردي اذا قصدنا تحليل شخصية « المصري » ، أو علم النفس الاجتماعي اذا قصدنا شخصية جماعة من المصريين ، وعلم الانثروبولوجيا الحضارية اذا قصدنا تحليل شخصية الشعب المصري ، وبالرغم مما يتطلبه ذلك من تطبيق للمناهج العلمية المعروفة وأهمها المناهج الاحصائية لجمع مادة البحث ثم تحليلها بأحد مناهج التحليل في العلوم الانسانية ، فإننا سنحاول في هذا البحث اتباع المنهج الوصفي « الفينومينولوجي » وذلك بارجاع الظاهرة الى اساسها في الشعور كتجربة معاشة تحكمها أصول فكرية وهو المنهج الشائع الآن في مثل هذه الدراسات بعد ان استطاع اعطاء مناهج العلوم الانسانية اساساً نظرياً جديداً وجعلها أقدر على فهم الظواهر دون الاقتصار على تفسيرها . لذلك سأحاول وصف عمليات الشعور

(*) الفكر المعاصر، العدد ٥٠ أبريل، سنة ١٩٦٩، عدد ممتاز عن الشخصية العربية.

الديني ومن خلالها نستطيع ان نتعرف على أحد مكونات الشخصية المصرية في لحظة معينة من لحظات التاريخ وهو العصر الحاضر معتمداً في ذلك على التجارب الشخصية وعلى قدر وافٍ من الأمثلة الشعبية في فهم سلوكنا الحالي ، ومعتمداً على تفكيرنا الديني الموروث الذي احاول أن ارجع اليه انماط السلوك .

أولاً ـ مظاهر الازدواجية في الشخصية :

لا أقصد بالازدواجية ظاهرة الانفصام في الشخصية التي تناولها علم النفس المرضي بالتحليل ولكني أقصد وجود الشعور في احد المستويات والسلوك الفعلي على مستوى آخر . فإذا كانت ابعاد الشخصية هي الشعور والتفكير والقول والعمل تكون الازدواجية أولاً بين الشعور والتفكير . وثانياً بين الشعور والقول . ثالثاً بين الشعور والعمل . رابعاً بين التفكير والقول . خامساً بين التفكير والعمل . سادساً بين القول والعمل . ولكن يمكننا رد هذه المظاهر الستة الى اربعة فقط وذلك بارجاع المظهر الرابع اعني التفكير والقول الى المظهر الثاني وهو الشعور والقول حتى لا ندخل في تفصيلات دقيقة للتفرقة بين الفكر والشعور . ، كما يمكننا ارجاع المظهر الثالث اعني الشعور والعمل الى المظهر السادس وهو القول والعمل لنتحاشى التفريعات الدقيقة بين الشعور والقول . وعلى هذا النحو تكون مظاهر الازدواجية في الشخصية اربعة :

١ ـ الإنشاء والإخبار « الشعور والتفكير » .

٢ ـ القول والاعتقاد « الشعور والقول ، التفكير والقول » .

٣ ـ القول والعمل « الذي يضم ايضاً الشعور والعمل » .

ـ الداخل والخارج « الفكر والعمل » .

١ ـ الإنشاء والإخبار :

كثيراً ما نفكر ويكون تفكيرنا تعبيراً عن تمن لا اخباراً بواقع . فاذا قلنا مثلاً « نحن في مجتمع تسوده الفضيلة » تكون عبارتنا هذه انشائية محضة تعبر عما نرجوه لا اخبارية تعبر عما هو واقع بالفعل . وعلى هذا النحو ننسج بعباراتنا عالماً من التمني والرجاء ، ونسقط من حسابنا عالم الواقع والفعل . وقد عبر الحس الشعبي التلقائي عن وعينا بهذه المشكلة بقوله « كلمة يا ريت ما عمرت ولا بيت » أو « لو كان الحب بالخاطر كنت حبيت بنت السلطان » أو « طمعنجي بنى له بيت ، فلسنجي سكن له فيه » أي ان حسناً الشعبي كان على وعي بعالم « لو » بقوله « زرعت شجرة لو كان ، وسقيتها بمية يا ريت ، طرحت ما يجيش منه » . وتظهر هذه الازدواجية ايضاً في الخلط بين الوجدان والعقل ، فكثيراً ما نعبر عن المواقف الوجدانية تعبيراً عقلياً ، فيتحول الحب الى حساب ، والصداقة الى انتظار والتضحية الى كسب ، كما نعبر عن المواقف العقلية تعبيراً وجدانياً كما هو الحال

في معالجتنا لبعض القضايا السياسية والتي نعبر عنها باسم الاماني الوطنية وحديثنا عن الوحدة العربية حديث المتمني لا حديث المحقق لها . نتيجة لذلك فقد الخبر قيمته لأنه يعبر عن تمنيات ولا يخبر عن واقع حتى فقد تأثيره واهميته « مين يقرأ ومين يسمع » واصبح « نص الكلام مالوش جواب » خاصة اذا تحدث الجميع ولم يسمع أحد « يا بو الحسين اقرأ الجواب قال مين يقرأ ومين يسمع » وأصبحنا « زي البرابرة عشرة يتكلموا وواحد يسمع » فقد الكلام اذن وظيفته في الاخبار عن واقع واصبحت وظيفة الخبر احداث اثر نفسي عند السامعين لاعطائهم نوعاً من الراحة والسكينة دون ان يحل أي شيء من المشاكل الواقعية التي نعانيها ، وأصبحنا « كلمة تودينا وكلمة تجبنا » لأن الخبر موجه للنفس ولا يصدر عن واقع « كلمة باطل تجبر الخاطر » . قد يكون الخبر اذن كاذباً لأن مهمته ليست تصوير الواقع بل التخفيف من حدة الانفعال وارضاء المستمعين كما يحدث في بعض الاحيان في بعض الوان الوعظ الديني الذي يجلب السكينة والرضا . وفي بعض الاحيان يفقد الخبر قيمته كلية في ايصال أي شيء ، ويصبح حديثنا حديث الصم « اقول له تور يقول احلبه » أو « أقول له اغا يقول ولاده كام » . وقد ادرك حسنا الشعبي هذه الحقيقة تماماً ، فهو يدرك الواقع بحسه البديهي وبمعايشته له ويعلم حدود التمني وعجزه الذي كان يعبر عنه خطاب العرش القديم الذي كان يبدأ « وستعمل حكومتي على » . . . لأن « كلمة بكرة اعطيك يا ما طوت أيام » وكذلك « قول بكرة ما تنقضيش » أو « كلمة بكرة زرعوها ما طلعتش » . وأصبح الشعب يفضل مصباحه الزيتي على كهرباء الحكومة ، وماء البركة على فنطاس البلدية ، وراوية القرية على اخبار الاذاعة لأن « عصفور في ايدك ولا كركي طاير » و« عصفور في اليد ولا عشرة في الشجر » و « جرادة في الكف ولا ألف في الهواء » . وقد يرجع هذا الخلط بين الانشاء والاخبار الى ما هو معروف في علم النفس باسم « الاسقاط » Projection فنرى في الواقع تكويننا الداخلي ونعكس في العالم الخارجي ما نتمناه « لأن الجعان يحلم بسوق العيش » أو عندما يفقد الواقع قدرته على الاخبار امام قدرة الذات على الانشاء ، وأصبح « الفشار » شخصيةً شعبية تمثل قمة الانشاء ولكن الحس الشعبي على وعي بهذا ويعلم البعد بين الواقع والرجاء « قالوا ما تزغرطوش إلا لما تطمنوا » ويستطيع ان يتحقق وان يفرق بين الانشاء والاخبار « قالوا الجمل طلع النخلة قالوا آدي الجمل وادي النخلة » يكفي لذلك المشاهدة والرؤية « عيش نهار تسمع أخبار » .

قد يقال ان هذا الطابع يرجع الى طبيعة المجتمع الزراعي الذي ما زال يعتمد على تمني الفيضان ، ويرجو القضاء على الديدان والآفات الزراعية ، ويبغي زيادة المحصول ، ويأمل الغنى في مقابل المجتمع الصناعي المستقر على « الترشيد » وعلى ضمان الآلة واستقرار الانتاج وعلى تحديد مواعيد العمل وعلى القدرة على التخطيط . وقد يقال ايضاً ان سبق الانشاء على الاخبار ونقص النظرة الواقعية للظواهر أو قصورنا في النظرة الموضوعية للاشياء ـ قد يقال ان ذلك كله يرجع الى الطابع العام للمجتمعات النامية التي ما زالت تمر في مرحلة الوجدان وانفعالها بقضايا التحرر من الاستعمار القديم وتوجسها من الاستعمار الجديد وتعاملها مع القادة ، حكام مرحلة ما بعد التحرر

الذين ينتسبون الى البورجوازية الوطنية كما هو الحال بوجه خاص في كثير من البلاد الافريقية . هذه المجتمعات يكون تفكيرها أقرب الى الانفعال منه الى التفكير الموضوعي ويكون مرتبطاً بالشخص اكثر من الموضوع ، ولا يقدر على التخطيط على المدى الطويل .

وقد ميزت اللغة بطبيعتها بين هاتين الصيغتين الصيغة الانشائية التي تعبر عن التمني والرجاء والمرتبطة بالذات ، والصيغة الاخبارية التي تشير الى واقع كما تحاول نظرية الاخبار الحديثة التخلي كلية عن الجانب الذاتي في الخبر وقيام الآلات الالكترونية بهذه الوظيفة كما تحاول السبرنيطيقا تحويل بناء الجهاز العصبي الى الآلات الالكترونية للتخلي كلية عن الجانب الانشائي الذي قد يلحق بالخبر .

وقد حاول تراثنا العلمي القديم هذه المحاولة في الاتجاه نحو الموضوع ، ففصل فصلاً حاداً بين عالم الاذهان وعالم الاعيان ، وجعل الاول من خلق الذهن والثاني موجود في الواقع كي لا يخلط بين المعاني والأشياء أو بين الانشاء والاخبار . كما حول الأصوليون وضع شروط لضمان حياد شعور الراوي وعدم خلطه بين ما يسمع وما يشاهد من ناحية وبين ما يرجو ويتمنى من ناحية اخرى ، ورأوا ذلك في مطابقة مراحل الخبر الثلاثة : السمع « شهادة الحس » والحفظ « عمل الذاكرة » ، والنقل « صحة الرواية » حتى لا يحدث في القرآن وفي الحديث ما حدث في الانجيل من خلط بين الانشاء والخبر فنقل الراوي ما يتمناه « ظهور المسيح ، حدوث المعجزات ، البرق والرعد والعواصف وقت الصلب . . . الخ » . دون أن يخبر بواقع . ولا يقال ان الفكر الموضوعي قد يقضي على انفعالية اللحظة كما اتهم بذلك كيركجارد هيجل وكما اتهم الصوفية الفلاسفة بل نقول ان انفعالية اللحظة تقضي على التفكير الموضوعي كما هو الحال في تكويننا النفسي المعاصر .

٢ - القول والاعتقاد :

والمظهر الثاني من مظاهر الازدواجية هو الفصل بين القول والاعتقاد . فنحن نقول ما لا نعتقد ونعتقد ما لا نقول حتى لقد اصبحت النصيحة الشائعة ان نردد ما يعتقده الآخرون « في البحر ملوخية » . نحن نرى ولا نتحدث « اكتم سرك تملك امرك » ونسمع ولا نتكلم « يا قلب يا كتكت اسمع الكلام واسكت » ، ونتهرب من الشهادة « يا عيني ان شفتي ما رأيتي ، وان شهدوكي قولي ننت في بيتي » ، ولا نود سماع شيء حتى لا نقول شيئاً « ودن من طين وودن من عجين » . لذلك صعب الحديث المباشر لأن على المتحدث أن يخبيء سر اعتقاده وان يعبر عما يعتقده الآخرون ، واستحال التصديق المباشر ، وأصبح الحديث من أشق الأمور على النفس ، فعلى المستمع أولاً ان يقيس مدى صدق المتحدث وان يترك ما تسمع أذناه ليدرك ما بين السطور ويستشف ما يعتقده المتحدث ولا يصرح به فقد تعني « نعم » « لا » وقد تعني « لا » « نعم » ، حتى عرفت العقلية الشرقية بالتأويل ، وأصبحنا باطنيين قولاً وعملاً نعتقد بأن الكلام قال شيئاً ولم يصرح به . اصبح الحديث قدرة على الوصول حتى نشأ بيننا أدب خاص لمحادثة الآخرين خاصة اذا كانوا في مراكز

السلطة . لذلك اصبح الفرد في عزلة فكرية تجعله يعيش حياتين : صادقاً مع نفسه ، وممثلاً مع الآخرين ، ويصبح مخيراً بين العزلة والنفاق . لذلك استعملت وسائل جمع المعلومات الحديثة للكشف عن احاديث النفس التي تعبر عما يعتقده الناس بالفعل وكلما قوي الفصم بين القول والاعتقاد زادت اهمية هذه الوسائل وتضخمت واستعملت لمعرفة اتجاهات الرأي العام أو استغلت الجماعات السرية هذا الانفصام لتكوين المنظمات السرية أو عبر عنه ابن البلد بالنكتة أو انفجر في ثورة شعبية عامة ، كما حدث في ثورات الشعب المصري ضد أنظمة الحكم السابقة التي كانت تتغنى بطرد الانكليز وتتواطأ معهم أو تظهر معارضة القصر وتتعامل معه . وفي أحسن الأحوال يلتجىء الأدباء الى الرمز للتعبير عما يعتقدونه لتفادي خطر السلطة كما كان الحال في عصر الخديوي عند يعقوب صنوع وفي كثير من الرسوم الكاريكاتيرية اليومية . وقد قوى تراثنا الصوفي أيضاً هذه النزعة عندما عبر الصوفية عن مواجيدهم رمزاً خشيةً من العامة والفقهاء ، بل كان الفقهاء انفسهم يرون ان اللفظ يرمي الى المعنى وان لم يصرح به وسموا ذلك « اقتضاء اللفظ » أو « دلالة الاقتضاء » أي ما يقصد اليه النص دون ان يعبر عنه صراحة .

ومع ثنائية « القول والاعتقاد » هناك ايضاً ثنائية « التفكير والتعبير » فكما اننا لا نقول ما نؤمن به ونؤمن بما لا نقوله ، نفكر ولا نعبر عن كل ما نفكر فيه كما نعبر عن أشياء لا نفكر فيها ، حتى اصبح التعبير من أشق الامور تعقيداً ، فبدل ان يكون هدف القول هو التعبير عن الاعتقاد اصبحت مهمته تمهيد السامع حتى يقبل ما أريد التعبير عنه أو الدخول الى قلب السامع والتقرب اليه حتى يتهيأ للسماع . فاذا وثق المتحدث من تهيؤ السامع له عبر عن تفكيره في ايجاز شديد أو بالاشارة وهو ضامن بلوغ المراد ، وان لم يثق تماماً من تهيئته له عبر في اطالة بعد « لف ودوران » حول الموضوع . فاذا قبل السامع فرح المتحدث وان لم يقبل لم يحزن المتحدث لأنه لم يعبر صراحة عما أراد . أي ان التعبير عندنا أصبح « جس النبض » دون الالتجاء الى الوسائل المباشرة .

هذه السمة من سمات الشخصية ترجع الى تاريخ مصر الطويل حتى الثورة الاخيرة ، وهو التاريخ الذي لم يعرف من الوان الحكم منذ فرعون حتى ملكها الاخير إلا ما قام على بطش السلطان وعلى الحكم لمصلحة فرد أو جماعة متسلطة مما اضطر الشعب الى التعبير عن نفسه بهذا الاسلوب غير المباشر ومما اضطره لأن يقول ما لا يعتقد ويعتقد ما لا يقول ، ويفكر في شيء ويعبر عن شيء آخر ، ويعبر عن شيء ويفكر في شيء آخر ، واصبح المثل السائر « خلينا نعيش » أو « ما توديش نفسك في داهية » ، واصبح الكتمان أو الهمس سلوك الكثيرين « مين يقدر يقول يا غولة عينك حمرة » دون ان يقدروا على التعبير عن الأوضاع المقلوبة « مين يقدر يقول البغل في الابريق » وإلا نال الشعب من الوان الاضطهاد ما رآه على طول الزمن ، واصبح الشعار « اللسان عدو القفا » أو « لسانك حصانك ان صنته صانك وان خنته خانك » . وقد شعر الشعب ذلك بحسه التلقائي فهو يعلم ان اعلى درجات الايمان قول كلمة حق في وجه حاكم ظالم « مطرح ما تطلع الكلمة تطلع الروح » لأن « الساكت في الحق زي الناطق في الباطل » .

٣ - القول والعمل :

وتبدو الازدواجية في مظهر ثالث وهو الفصل بين القول والعمل ، فكثيراً ما نصرح بشيء ولا نعمله ونعمل شيئاً ولا نصرح به حتى لقد اصبح القول ميداناً خاصاً تحدث فيه الوقائع وتقام فيه الانشاءات . لذلك يكثر القول لأنه يجعل من نفسه عملاً يكفي أن يتحدث خطيب في موضوع لتشعر ان هذا الموضوع قد وجد بالفعل ، ويكفي ان يذكر حل المشاكل باللسان حتى نشعر انها قد حلت بالفعل . اصبح « الخطاب » موضوعاً له وجوده المستقل عن مضمونه وتحقيقه ، واصبح التصريح بشيء هو حدوث هذا الشيء بالفعل خاصة اذا كانت حياة الخطيب وافعاله مناقضة تماماً لأقواله « يحلف لي اصدقه أشوف اموره استعجب » أو « أسمع جعجعة ولا أرى طحناً » . والسبب في ذلك هو غياب الواقع كميدان للنشاط والسلوك أو ان شئنا هروب من الواقع الذي لا نقوى على مواجهته أو الالتزام به أو تغييره . لذلك اصبحت الكلمة في ذاتها دون ان تكون موجهاً للفعل ودون ان تحتوي على معنى يستخدم كأساس نظري للسلوك .

وقد ظهر هذا الانفصام في تراثنا القديم خاصة في موضوعات التفسير فيكثر التفسير الذي لا يهدف إلا للتعبير عن الكلمة بما يرادفها والتعبير عن النص بعبارة مشابهة Paraphrase ، أي يكون التفسير تحصيل حاصل لأنه لا يشير الى شيء في الواقع أو لأن المفسر لا يهدف الى شيء ، أو ان شئنا الصراحة لأن المفسر لا يلتزم بشيء ، لا يتحدث عن الفعل ، ولا يقصد السلوك ، ولا يود الممارسة مع ان تفسير الفقهاء كان يقوم على « تحقيق المناط » أي على العثور في الواقع على العلة المؤثرة المنصوص عليها في الأصل . كما اصبح التكرار والشرح والتلخيص طابعاً مميزاً لأحد جوانب تراثنا القديم خاصة في العصور المتأخرة .

ومع ثنائية « القول والعمل » تأتي ثنائية « النية والسلوك » ، اعني عندما لا يصدر سلوكي تلقائياً عن نية بل يتوسط من الفكر بدافع من الحيطة والحذر حتى لقد أصبح السلوك من اكبر المشاكل وأكثرها تعقيداً واصبح تطابق القصد مع السلوك ، أو كما يقول الفقهاء تطابق النية مع العمل مستحيلاً . فلا يكفي حدوث القصد أو النية بل لا بد من اختيار افضل انماط السلوك التي يرتضيها المجتمع ، وكلما تم اخفاء النية وضح السلوك على المستوى الاجتماعي وأصبح مقبولاً ، وكلما تضخمت النية قل الفعل وانعدم الافصاح ، فتزداد عزلة الفرد بالرغم من مشاركته في السلوك الاجتماعي . وكثيراً ما يصدر السلوك ولا معنى له ، ولا يدل على شيء ، وتأتي لحظات ينعدم فيها السلوك لانفصاله التام عن القصد الموجه له .

وقد يكون السبب في هذا الفصل بين « القول والعمل » أو بين « النية والسلوك » الشعور بالعجز أمام الواقع ، فتتسرب الطاقة من خلال القول ما دام العمل عاجزاً أو من خلال التحكم في النية ما دام السلوك غير موات أو ان شئنا يعوض في القول ما ينقص في العمل ويصبح « القد قد الفولة والحس حس الغولة » . وكثيراً ما يكون الفعل في صورة « تهويش » لأن « الكلب اللي ينبح ما

يعضش » .

وقد أشار النص الديني لهذا الانفصام بقوله : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لم تقولوا ما لا تفعلون . كبر مقتا عند الله ان تقولواما لاتفعلون﴾(الصف ـ ٢) ، ووجدنا في المثل العامي « خد من كلام الشيخ ولا تاخودش من اعماله » . ويكون الفرد حقاً مثالاً يحتذى بتطابق قوله مع عمله وهو شرط وجود المفتي عند الأصوليين .

٤ ـ الداخل والخارج :

واخيراً يجمع المظهر الرابع من مظاهر الازدواجية وهو الانفصام بين « الداخل والخارج » بين المظاهر الثلاثة السابقة ، فازدواجية الانشاء والاخبار هي في الحقيقة انفصام بين الداخل والخارج ، فالانشاء يعبر عن باطن الذات والاخبار يكشف عن الواقع الخارجي ، لذلك فإن التعريف التقليدي هو تطابق الفكر مع الواقع . وازدواجية القول والاعتقاد هي ايضاً انفصام بين الداخل والخارج ، فالاعتقاد شعور داخلي والقول تعبيره الخارجي . ويشير الانفصام بين القول والعمل ايضاً الى انفصام بين الداخل والخارج ، فالقول يحتوي على الاساس النظري للسلوك اي انه باطن السلوك وما وراءه ، والعمل هو المعبر عن القول والمحقق له أي ظاهر السلوك وخارجه وكما نشأت شخصية « الفشار » أو « الرغاي » نشأت أيضاً شخصية « المهياص » فهو « زي الحما فاضية ومشبوكة » كما نشأت شخصية « البكاش » الذي يبدي اكثر مما يستطيع « فهو » « كثير النط قليل الصيد » « وغني الحرب » الذي يتظاهر بالمدنية وهو ما زال جلفاً « ما كان ناقص على ستي إلا طرطور سيدي » . ومن هنا نشأ حب التظاهر واعطاء المظهر الأولوية على الحقيقة « يا شايف الجدع وتزويقه يا ترى هو فطر وإلا على ريقه » ، وعادة لا تدل المظهرية على حقيقة وراءها « من شاف الباب وتزويقه يجري عليه ريقه » ، وتصبح المظهرية هي الرصيد الوحيد للسلوك « زي الطاووس يتعاجب بريشه » ، ويكون السلوك نفسه « زي الخيلة الكدابة » ، والظاهر لا نفع منه « زي حمير العنب تشيله ولا تدوقه » ، ولا يأتي بشيء « زي بوابة جحا وسع على قلة فايدة » أو « زي بعجر آغا ما فيه إلا شنبات » ، أو يأتي بالشيء القليل « زي فطيرة الزيارة واسع على قلة بركة » . ويوجد هذا الانفصام بين الداخل والخارج على كل المستويات ، فيوجد في العواطف « الوش مزين والقلب حزين » ، وعلى المستوى النظري فيكثر المدعون « ما كل من ركب الحصان خيال » الذين لا خبرة لهم بشيء « ما كل من صف الأواني قال أنا حلواني » . لذلك يوجد الكثيرون في مناصب دون كفاءة ، وهو ما نعبر عنه دائماً بمشكلة الرجل المناسب في المكان المناسب . كما يبدو هذا الانفصام في « العياقة » والتأنق خارج المنزل والتهلهل داخله وكثيراً ما ينكشف هذا الفصم ساعة المحن والكوارث ويقال « نشفت البركة وبانت زقازيقها » .

ويظهر الفصم بين الداخل والخارج في نظرتنا الخلقية ، فنجعل الداخل هو الحرام والخارج هو الحلال ، أو الداخل هو الشر والخارج هو الخير : فالمشكلة الجنسية مثلاً مشكلة داخلية خاصة لا

يجوز الحديث عنها ومن ثم توضع في نطاق التحريم ، أما مظاهرها الخارجية من وضع شرطة للآداب العامة وحرص على تغطية الجسد فتدخل في نطاق الحديث الصريح حتى أصبح الداخل اكثر غواية من الخارج ، وكلما زاد التحريم زادت الغواية ، وكلما زادت التغطية زادت الرغبة في التعرية .

ويظهر هذا الفصم ايضاً على مستوى الحديث في الجماعة ، فهناك حديث للنفس لا أحدث به الآخرين ، وحديث للآخرين والاصدقاء ومجتمعي الضيق لا أحدث به الناس على الملأ وتستمر هذه الحلقات في الاتساع حتى نصل الى الاعلام فهناك حديث للداخل وحديث للخارج كما يحدث في بعض البلاد الافريقية عندما تمنع الأخبار عن الداخل وهي معروفة في الخارج . لذلك تسري الشائعات التي قد تصبح في بعض الاحيان المصدر الوحيد للأخبار ويصبح الترويج لها امراً ميسوراً .

ولكن الحس الشعبي التلقائي يدرك ذلك ويعيه بل ويشعر بعكسه عندما لا يدل الظاهر على شيء ويكون الباطن هو الحق « يا ما تحت السواهي دواهي » فهو يود الدخول الى الباطن « من لقي الوش يدور على البطانة » ، وفي السلوك لا يعني الخمول والرضاء والسكينة شيئاً لأن « كل رأس مطاطية تحتها ألف بلية » ويكون المنهج المغاير هو « اتمسكن لما تتمكن » ويكون مآل الداخل الذي وضع في نطاق التحريم الظهور والكشف « ماتزغرطوش يا ولاد دجرت الداهية تحت القنطرة » . ازدواجية الظاهر والباطن اذن هي الجحيم « زي عذاب الزيت في القنديل ، تحته ميه وفوقه نار » ، وهي الازدواجية التي عناها الصوفية واتخذوها شعارا لهم في معارضتهم الظاهر بالباطن كما يفعل كيركجارد ايضاً وعندما يتصور ان توحيد هيجل بين الداخل والخارج تعرية للوحي وقضاء على الحياة الدينية .

ثانياً : الإزدواجية في التصور الديني الموروث :

قد يقال ان هذه الازدواجية التي عددنا مظاهرها في الشخصية موجودة في كل فرد ، ولا يتفرد بها « المصري » خاصة ، وتدل اكثر ما تدل على مستوى معين من التقدم الحضاري . ولكن الذي يهمنا هنا هو أصل هذه الازدواجية في التفكير الديني التقليدي الذي تسوده هذه الثنائية الموروثة : الله والعالم ، الدنيا والآخرة ، الثواب والعقاب ، الخير والشر ، الملاك والشيطان ، الحلال والحرام . . الخ . وبالرغم مما يقال في تفسير ازدواجية الشخصية وردها الى عوامل جغرافية « النيل » او اقتصادية « الفقر » أو سياسية « الظلم » فإننا نقتصر على تحليل مصدر فكري لها وهو الثنائية التي يقوم عليها تصورنا الديني للعالم .

لقد نزل الوحي معلناً لأول مرة ارتباط الفكر بالواقع ، ونزول كل آية لسبب ، بل معطياً الأولوية للواقع على الفكر أعني وجود سبب النزول أولاً ثم نزول الآية ثانياً . وفي كثير من الاحيان كانت الآية تقاس على قدر الواقع ويتم تعديلها حسب درجة تقدمه ورقيه وأعني بذلك النسخ ﴿ **ما ننسخ من آية أوننسأها نأت بخير منها أو مثلها** ﴾ (البقرة : ١٠٦) . وكان الوحي على هذا النحو

موجهاً للواقع لأنه صورة مثالية منه أو اكتمالاً طبيعياً له ، فكان الله سارياً في العالم في عصر الفتوح ، وكان العمل في الدنيا هو طريق الآخرة اي ان الفكر كان يؤدي وظيفته في توجيه الواقع والتشريع له ، وكان الواقع طيعاً للفكر من خلال العمل . وفي هذه الفترة كانت هناك حقيقة واحدة هي الله أو الأرض ، الدنيا أو الآخرة ، وهذه الحقيقة هي « مصلحة المسلمين » وكما يقول الفقهاء :. « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » ، كانت هناك شخصية واحدة فكرها واقعها ، انشاؤها اخبارها ، قولها عملها وباطنها ظاهرها .

وفي عصر الفتنة ، فضل بعض الصحابة الاعتكاف ، وآثروا الآخرة على المساهمة في الدنيا ونصرة فريق على فريق ، وبدأ الانفصام بين الفكر والواقع ، آثر البعض الفكر على الواقع ـ ومن يعمل جهده في الفكر ينعزل عن الواقع ـ وآثر البعض الواقع على الفكر وعمل جهده في السيطرة عليه ولو انعزل عن الفكر « معاوية » فمن حاول الالتزام بالمنهج الاول وهو توجيه الفكر للواقع قضي عليه « الحسن والحسين » او انفصل عن الجماعة « الخوارج » . وكلما كثر « الفضلاء » زاد « الاشقياء » ، وكلما ذكر البعض « العالم » ذكر البعض الآخر « الله » ، واستمر هذا الانفصام بين الفكر والواقع يغذيه المتكلمون والصوفية والفلاسفة ، وتقويه مدارس الفقه الافتراضي على الرغم من ثورة بعض الفقهاء عليه « المالكيون ضد الحنفيين » ، وتأكيد المعتزلة لحرية الفرد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ورفض ابن رشد لصور التفكير الاشراقي عند سابقيه ، ورفضه للموجودات المفارقة ، واعتماده على العقل والتجربة . وكانت وحدة الوجود اكبر رد فعل على ثنائية التفكير الديني ، وكان منطق الواقع عند الفقهاء ورفضهم منطق القضايا تأكيداً لواقع المسلمين .

ومما ساعد على تقوية هذه الثنائية ظروف الانسانية ومصير تفكيرها الديني بتمثله نظريات افلاطون وافلوطين كما هو واضح في المسيحية الافلاطونية وفي الفلسفة الاشراقية الاسلامية حتى اصبح كل تصور ديني افلاطونياً ، بالضرورة . واصبح أي تصور ديني آخر يوحد بين الله والعالم أو بين النفس والبدن ويرفض المفارقة لهذا العالم التي ينسجها الخيال ويغنيها الايمان بالخرافات ـ أصبح هذا التصور خارجاً عن الدين يدعو له « الملحدون » من امثال سبينوزا وهيجل وابن رشد وابن عربي ، واصبح موضوع الايمان هو « المفارقة » مع أن موضوعه في الماضي كان « الحلول أي ظهور الله في التاريخ كما هو الحال في التوراة ، وظهوره في الانسان كما هو الحال في الانجيل ، وظهوره من خلال الفعل كما هو الحال في القرآن كما ازدادت هذه الثنائية حدة وركوداً في عصر الشروح والملخصات وابان الحكم العثماني عندما اصبح التصوف ايماناً بالمعجزات وبخوارق العادات وبكرامات الأولياء ، واصبح الكلام لاهوتاً رسمياً يدور حول صفات الله ، واصبحت الفلسفة اشراقاً صرفاً وهدماً للعقل ، كما اصبح الفقه مجرد فتاوٍ للتحريم والتحليل باسم السلطان ، إلا من محاولة بعض الفقهاء في اعادة الفكر الى الواقع ابان الحروب الصليبية « ابن تيمية » ومن حركات بعض المصلحين ابان الاستعمار الاوربي « الافغاني ، اقبال » .

وبالاضافة الى هذا الاصل التاريخي للثنائية فإنها تتحول الى بناء نفسي وتصور للعالم ثم تحل محل

الدين نفسه ، ويصبح الدين ثنائية الله والعالم ولا يصبح خروجاً في سبيله بل غاية في ذاته ولا يعود الدين جهاداً بل تواكلاً ، ولا يعود الله حالاً في العالم أو في النفس بل ينكمش تصورنا له وينحسر عن العالم ، وتتعالى فكرته على الأرض ، يضمر تصورنا لله من حيث الاتساع ويقوى من حيث الارتفاع ، وينحصر من حيث الرقعة ، ويشتد من حيث الطول ، أي يضيع تصورنا الافقي له ونحل محله تصوراً رأسياً . وفي ذلك يقول اقبال عن التوحيد :

قوة كان في الحياة على الأرض	فصار التوحيد علم الكلام
رده في الفعال غير مضيء	جهلنا اليوم ما لنا من مقام
قائد الجيش ! قد رأيت غموداً	من «هو الله» ما بها من حسام
ما درى الشيخ ان توحيد فكر	دون فعل ، يعد لغو كلام
يا إماماً لركعة كيف تدري	في الورى ما أمامه الاقوام

يصبح الله اذن على قمة تصور هرمي للعالم . ومن ناحية اخرى يبدأ العالم في فقد وجوده الضروري ويصبح وجوداً ممكناً زائلاً فانياً أمام قوة الله القاهرة . ثم تظهر نظرية الخلق في التفكير الديني مجسدة لهذه الصلة الجديدة ويبدأ الفعل الانساني على ما يقول اقبال ـ في الضمور ويقتصر على العبادات دون المعاملات حتى لا يدخل في صراع الواقع ، ويتحول الفعل الى طقوس وشعائر عند البعض والى عجز مطلق عند البعض الآخر . وبقدر عجز الانسان عن السلوك يزيد من سلطة الله وتتحول الحرية الانسانية الى قدرية .

ويقال بالمثل في ثنائية الدنيا والآخرة . بعد الانفصام بين الله والعالم لا تصبح الدنيا دار بقاء بل دار فناء ، ولا تصبح الآخرة خلوداً للحق بل تعويضاً عنه اذ يجد المؤمن في الآخرة تعويضاً عما افتقده في دنياه ، ويصبح تطلعه لها قائماً على الحرمان ، وكذلك ينتقل الثواب والعقاب من احساس بالفرح عند التحقيق أو بالندم عند الفشل الى بناء نفسي يقوم على الرغبة والرهبة ، ويصبح الترغيب أو الترهيب من السلطة الدافع على الفعل ، ويفقد الفرد امكانية الفعل التلقائي . اما الجنة والنار فيتحولان الى موجودين حسيين ، وتتحول « روحانية » الدين الى « مادية » تنم عن الواقع الضائع . . وينقلب الدين من اثبات للروح الى تأكيد للمادة . وكذلك يصبح الخير والشر موجودين بالفعل ويفتقد كلاهما الاثر النفسي الذي يحدثانه من استمرار الفعل دون الحكم على لحظة من لحظاته ﴿ **وعسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئاً وهو شر لكم** . . ﴾ [البقرة : ٢١٦] ، ثم يتحول الخير والشر الى صورتين حسيتين في الملاك والشيطان طبقاً لتحول التفكير الديني من الروح الى المادة . واخيراً يفتقد الانسان وحدته وينقسم الى قسمين : نفس وبدن . الاول يعبر عن مطلب الانسان نحو البقاء ، والثاني يفنى مع العالم . وتنتقل هذه الثنائية الى الاخلاق فتكون الفضيلة والرذيلة ، والصدق والكذب ، والسعادة واللذة ، والعقل والحس ، وتصبح الاخلاقية الابتعاد عن الرذيلة والكذب واللذة والحس والاقتراب من الفضيلة والصدق والسعادة والعقل .

وتبدو هذه الثنائية في مجالات الفكر ممثلة في جميع التيارات المثالية التي تقوم في جوهرها على ثنائية الجوهر والعرض ، وكان الكندي هو المعبر عن هذه الثنائية أصدق تعبير في اثباته لا تناهي الله وتناهي جرم العالم ووضعه الاسس النظرية لثنائية التفكير اعني : المطلق والنسبي ، الازلي والفاني ، الأبدي والزماني ، الواحد والكثير ، اللامتناهي والمتناهي ، الثابت والمتحرك ، العقلي والحسي . . . الخ . لقد حاول بعض الفلاسفة الاستعاضة عن نظرية الخلق المعبرة عن هذه الثنائية بنظرية الفيض أو الصدور لتماشي فصل الله عن العالم والنفس عن البدن والصورة عن المادة ولكنهم انتهوا ايضاً الى تكرار الثنائية القديمة وتجاور الازدواجيات . فأصبح الله صورة والعقل مادة ، والعقل صورة والنفس مادة ، والنفس صورة والبدن مادة ، والهواء صورة والأرض مادة . . الخ ، كما اصبح العقل الأول صورة والعقل الثاني مادة له ، والعقل الثاني صورة والعقل الثالث مادة له . . الخ ، اي انها لم تزد على ثنائية الخلق إلا التكرار . واذا كان رد فعل نظرية الخلق في التفكير السياسي قد ظهر في صورة الحكم الالهي فقد ظهر صدى نظرية الفيض في التفكير السياسي في التصور الطبقي للعالم كما هو واضح في تصور الفارابي للمدينة الفاضلة . لذلك تعتبر نظرية قدم العالم ثورة في التفكير الديني بالرغم مما يبدو عليها من مظاهر التعارض مع التفكير الديني الموروث . فلأول مرة استطاع ابن رشد في شرحه لارسطو وكما فهمه شراح ابن رشد اللاتين ان يقضي على هذه الثنائية بين الله والعالم ، بين النفس والبدن في بقاء المادة وخلود النفس الكلية ، واختفت العناصر الاشراقية في المعرفة والتصور الروحي للمادة، وقام عصر النهضة في اوربا متمثلاً فلسفة ابن رشد وشعارها : العقل والتجربة .

وتبدو ثنائية التفكير الديني في تصورنا لله وفي ممارستنا للدين في المظاهر الأربعة الآتية :

١ ـ القدرية والعجز :

على الرغم مما يقدمه لنا اللاهوت السلبي أو كما يطلق عليه علماء الكلام « آيات السلوب » طبقاً لآية « ليس كمثله شيء » من تحليل لتصوراتنا عن الله من انها نفي لاوجه النقص الانسانية ، وعلى الرغم مما يقدمه لنا اللاهوت الايجابي من اثبات صفات الكمال الانساني الى الله فإن كثيراً من الفلاسفة وعلى رأسهم « كانط » استطاع لأول مرة صراحة تحليل حديثنا عن الله على مستوى المطلب لا على مستوى الوجود كما كان يعمل « توماس الاكويني » او على مستوى الماهية كما كان يفعل « انسيلم وديكارت » . وقد استطاع محمد عبده ايضاً في « رسالة التوحيد » لأول مرة اقامة التوحيد على أساس مطلب خلقي معطياً بذلك التوحيد اساساً جديداً « عثمان امين رائد الفكر المصري » . ولكن ذلك لم يمنع من نشأة الايمان بالقضاء والقدر متولداً عن عجز في الارادة وقصور في الفعل لا كما يقال عادة من نشأة العجز والقصور على الايمان بالقضاء والقدر « العاجز في التدبير يميل على المقادير » ، وقد أشار الى ذلك « الافغاني »في رسالته عن القضاء والقدر وان الايمان بهما كان سبب الفتوح الاسلامية الاولى لايمان المسلمين حينئذٍ بالقدرة والفعل ، وقد عبرت الامثلة الشعبية عن ذلك فأصبح الله هو الفاعل لكل شيء مهما فكر الانسان « ابن آدم في التفكير والرب في التدبير » فالفعل كله لله « خليها في قشتها تجيء بركة الله » وعلى الانسان الانتظار « من

عمود لعمود يأتي الله بالفرج القريب » وفي بعض الاحيان يفعل الله بدل الانسان « من حبه ربه واختاره جاب له رزقه على باب داره » ، ويصبح الانسان متفرجاً محايداً « تبات نار ، تصبح رماد لها رب يدبرها » ، وأصبح هلاك الانسان محتوماً « يا هارب من قضايا ما لك رب سوايا » ، ولم يكن القدر مطلقاً في صالح الانسان فقد كتب عليه ان يكون على حاله طيلة حياته « المتعوس متعوس ولو علقوا على رأسه فانوس» ، ولن تغني عنه الآخرة شيئاً « المغلوب مغلوب وفي الآخرة يضرب طوب » لأن « المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين » ولأن « المكتوب ما منوش مهروب » ولا يستطيع الحذر ان يفعل شيئاً « لا يغني حذر من قدر » . فاذا نال الانسان نصيباً ما فهو الحظ والبخت والمقسوم « بختك يا بو بخيت » ومهما زاد الانسان من جهده فلن يحصل الا على ما قسم له « تجري جري الوحوش غير رزقك ما تحوش » لأن « البخت يتبع اصحابه » أو « كل صدفة خير من معاد » ، ويفضل البخت على الجهد « قيراط بخت ولا فدان شطارة » ، ويأتي المقسوم حتى الباب دون تدبر أو حيطة « أصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب » أو « ارميه في السطوح وان كان لك فيه قسمة ما يروح » ، ولآخر لحظة قد يظهر البخت في صالح الغير « تبقى في ايدك وتقسم لغيرك » . والنتيجة الحتمية لذلك هي « اسقاط التدبير » كما قال الصوفية وسقوط الفعل والقضاء على التكاليف كما يقول الفقهاء لأن « كل عقدة ولها حلال » أو « ما لها إلا النبي » او يفعل الانسان أي شيء « مطرح ما ترسي دق لها » والله يكمل الباقي « على ما ينقطع الجريد يفعل الله مايريد» فعلى الانسان الراحة « الباب اللي يجيلك منه الريح سده واستريح » أو الاتكال على الغير « شيلني وشيلك » ، ولكن الحس الشعبي يعلم من تلقاء نفسه ان الايمان بالقضاء والقدر على هذا النحو هو ايمان الضعيف العاجز « سلاح الضعيف الشكية » ويعلم بضرورة الاخذ بالاسباب « احسب حساب المريسي (ريح الجنوب) وان جال طياب من الله » أو على الأقل الاخذ بأتفه الاسباب « تجي على اهون سبب » ، وهو يعلم ان عدم الاخذ بالاسباب يوقع في التهلكة « يفتح العين للدبان ويقول دا قضا الرحمن » ، كما يعلم ان القعود تواكل واسترزاق ممن يقومون بالجهد « اجري يا مشكاح للي قاعد مرتاح » ؛ ويرى ان الاحتجاج بالقدر استغلال للفرد « يا غراب هات بلحه ، قال دا قسمة ، قال قسمتي بين ايديك ! » .

ومن هنا تولدت لدينا قدرة خارقة على التحمل والصبر حتى اصبح الصبر فضيلة « الصبر خير » فيه دواء لكل مرض « كل شيء دواه الصبر لكن قلة الصبر ما لهاش دوا » واصبح الصبر لا العمل وسيلة لنيل المراد « من صبر نال ومن لج مالوش » حتى اصبح الصبر هو الحل الأول والاخير « ما دوا الصبر إلا القبر » والصبر من الله « الغيرة مرة والصبر على الله » . يجوع الفلاح ويدفع الضرائب للوالي التركي لأنه لا يتحمل الصبر « صبري على نفسي ولا صبر الناس عليّ » . وكذلك تولد فينا طول البال لأن « طولة البال تبلغ الأمال ، أو لأن طولة البال ما تخسر شي » ، والمظلوم ينتصر في النهاية لطول البال « طولة البال تهد الجبال » والحياة نفسها تستحيل دون طول البال ! « المعيشة تحب طولة البال » ، لذلك عرفنا في كثير من المواقف بالسلبية ونتحدث عن سلبية الشعب عامة والمثقفين خاصة لأن « الهروب نص الشطارة » والفعل يؤدي الى التهلكة ! « ما يقع إلا الشاطر » والايجابي هو الشاذ واصبح الشعار « طاطي لها تفوت » ومن الافضل ان يكون الانسان مظلوماً على ان يكون ظالماً « بات مغلوب ولا تبات غالب » . وعلى هذا

النحو يمكن ان يقال على الصبر والتواكل وطول البال انها « أفيون الشعب » لأنها تجعل من الفقر فضيلة « الفقر حشمة والعز بهدلة » وتجعل من القناعة رأسمال « القناعة مال وبضاعة » ، وتجعل الافلاس اماناً « المفلس في امان الله » وتجعله قوة « المفلس يغلب السلطان » وتجعل الكفاية في العيش سخطاً من الرب ! « من كرهه ربه سلط عليه بطنه » ، واستحالت المطالبة بشيء لأن « من طلب الزيادة وقع في النقصان » ، وأصبح الدفع افضل من الاخذ « المركب اللي تودي احسن من اللي تجيب » ، وذلك لوضع السكينة والرضا في قلوب المعدمين « قالوا ترمس امبابه احلى من اللوز قالوا دا جبر خواطر الفقرا » . ويؤدي الصبر والسكينة والرضا والتواكل والسلبية الى الرضا بالحال والى الاعتقاد بأن هذا العالم افضل العوالم الممكنة لأن « ربنا ريح العريان من غسل الصابون » أو لأن « ربك رب العطا يدي البرد على قد الغطا » . ويظل المعدمون على هذه الحال الى ابد الآبدين « عمر الفلاح ان فلح » أو « من يومك يا خالة وانت على دي الحالة » ويظل الانسان تعيساً بأية وسيلة « ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد وييجي الناموس » ، والله لا يعدل بين الناس إلا في الموت « ربنا ما سوانا إلا بالموت ! » .

٢ ـ سوء النية :

لا أقصد بسوء النية مقولة خلقية بل بناء نفسياً للشعور درسه الكثيرون من الفلاسفة المعاصرين خاصة سارتر في تحليله لسوء النية وجانكلفيتش في دراسته عن « النفاق » وهو في رأيه اكبر خطر يهدد الشعور الديني من جراء هذه الثنائية في التصور الديني للعالم التي على اساسها تقوم ازدواجية السلوك ، للمنافق واقعان : واقع بينه وبين نفسه يخفيه وواقع بينه وبين الآخرين يعلن عنه ، وهو ما يفعله الشعور الديني عندما يعجز عن التدبير ثم يميل على المقادير . ويتضح هذا الموقف في نظرتنا للجنس وتحريمه ثم اتجاهنا بكل طبيعتنا نحوه . فنهاجم « الميني جيب » والمهاجم يود رؤيته ، وكثيراً ما يتحدث الوعاظ عن المشاكل الجنسية لا زيادة في الوعي بالمشكلة (لأن حديثهم لا يقوم على نظرة علمية) بل لاستهواء الموضوع لهم وللمستمعين على السواء ، . وقد تكون في « نحنحة » الرجل الغريب التي يصدرها حتى تختفي النساء من الطريق اثارة اكثر مما فيها من تعفف ، وكثيراً ما نسترق الحب « حب وواري واكره وداري » ونختلس النظرات التي تعبر عن الحرمان ، فتنزل خصلة من الشعر على الجبين ثم ترفع دائماً باليد فاذا انعدم الرقيب اصبح السر موضوعاً للحديث المتواصل في المجتمعات المتجانسة المغلقة (مجتمع الاناث أو مجتمع الذكور) ويدوم التستر ويقوى الاحساس بالذنب ، فتنشأ عبادة المحرمات واسطورة الجنس ويصبح مثل « التابو » ، وفي نفس الوقت تكثر الاشارة الى الجنس في اجهزة الاعلام وفي الفنون لأنه مطلب نفسي لدى الجمهور يشبع حرمانه ، وبذلك يروج الفن الرخيص لديه ويتلهف على اخبار الفنانين الشخصية وعلى شراء مجلات الجنس ويكثر استيرادها ، وبذلك نعبد ما نحرمه ونخفيه « والظاهر لنا والخفي على الله » ، ومن ثم ينشأ رد الفعل من الحرمان الى الاشباع ومن التستر الى الاباحة ومن الحجاب الى آخر صيحات الموضة .

وكثيراً ما تصور الأمثلة الشعبية مواقف سوء النية مثل « زي شحات الترك ، جعان ويقول مش

لازم » أو « بعد ما أكل واتكى قال ده رحته مستكي » ويعم الشعور الديني في أي دين مثل « زي قراية اليهود تلتينها كذب » خاصة وان اليهودي معروف بالبخل « احتاجوا ليهودي قال اليوم عيدي » . وقد يظهر النفاق وسوء النية في صورة مكر ودهاء اشتهرت به بعض الطوائف كما يظهر في ممارسة رجال الدين للشعائر كما تصور ذلك الامثلة العامية ، فقد تتحول الامامة الى نفاق « ضلالي وعامل امام والله حرام » ، وقد يصبح بعض الافتاء نفاقاً « يفتي على الابرة ويبلع المدرة » ، كما قد يصبح الحج نفاقاً « الوش وش حاجج والطبع ما يتغيرش » ، وكما قد يصير الصلاة نفاقاً « يصلي الفرض وينقب الأرض » ، كما قد يصبح التسبيح دجلاً « زي القطط يسبح ويسرق » . وقد يقوم النفاق على المصلحة الشخصية ، ما دام الواقع العريض الذي يتحقق فيه الوحي قد غاب ، فيدافع بعض المتدينين عن الملكية الشخصية في الدين وهو في الحقيقة يدافع عما يمتلك ، وقد يدافعون عن التفاوت في الرزق وعن خلق الناس درجات وهم يدافعون اساساً عن وضعهم الاجتماعي وتميزهم الطبقي . « والشبعان هو الذي يذكر الله » يقول الرزق على الله ولا يستخدم الدين إلا للمصلحة الشخصية « زي التركي المرفوت يصلي لما يستخدم » أو مثل راكب الاوتوبيس المجهد الذي يتظاهر بالاعياء ويقول : « هوه ما فيش اسلام يا عالم » حتى يترك له احد الجالسين مكانه . فاذا لم يحصل على مصلحته يقول : « راح اللي زمرنا له لله » وكثيراً ما تطغى المصلحة الشخصية على مصلحة الآخرين باسم الدين - « هات عمتك وخدها يوم القيامة » .

٣ - تجاور حياتين - الدين والدنيا :

اذا كانت الازدواجية Dedoublement قد ادت الى الخلط confusion الذي ظهر في النفاق وسوء النية فإنها تظهر ايضاً في تجاور حياتين Juxtaposition اعني تجاور الدين والدنيا . فما دام الفكر قد انفصم عن الواقع ، وما دام الدين قد انفصل عن الحياة يستقل الدين بنفسه ويتحول الى كهنوت يتصورانه ينفرد بمعرفة الله ﴿ **فأينما تولوا فثم وجه الله** . . ﴾ [البقرة : ١١٥] وله سلوك خاص هو العبادة ﴿ **ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب** . . ﴾ [البقرة : ١٧٧] ومكان خاص هو الجامع أو الكنيسة أو المعبد (جعلت لي الأرض مسجداً) وموظف خاص هو الشيخ (أو الحبر أو القسيس) وزي خاص ولغة خاصة . . . الخ ، اي يصبح التفكير الديني في حالة من الضمور والانكماش ثم يكون له عالمه خاصاً متحجراً لعجز الفرد عن الاندماج بالواقع أو لعدم مقدرته على توجيهه . وبسبب هذا الشعور بالنقص يلتجيء الشعور الى التعمية والتغطية فيكثر من بناء المعابد ومن الاحتفالات بالموالد ويهلل في اقامة الشعائر ويتحد بالفن الشعبي حتى يقننه من خلال الواقع (وقد حدث ذلك ابان الحكم الفاطمي في مصر) وتكثر لجان نشر الدعوة والمجالس العليا للدين وتنتشر دروس الوعظ ويتم اصلاح الجامعة ببناء مسجد داخلها .

وهذا كله لم يمنع من ضمور التفكير الديني وانحساره بين المحافظة على اللاهوت القديم الذي لا واقع له وتبني التيارات الفكرية الحديثة التي تنتشر فوق الواقع دون ان تتمثله أو تغير فيه شيئاً ، وهذا ما يفسر لنا غياب الصحف والمجلات الدينية التي تعلن فكراً أو تتبنى واقعاً .

ويبدو هذا التجاور بين الدين والدنيا في اجهزة الاعلام فنجد فقرة من الرقص الشرقي تتلوها فقرة

من التواشيح الدينية ، كما نجد في الصحافة اخبار الدين واخبار نجوم السينما في نفس الصفحة وكأن للانسان حياتين خاصة اذا فسرت النصوص على هذا النحو :(اذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض . . . اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) كما نجد في الصحافة ايضاً اخباراً عن شهداء معارك اليوم وبجوارهم اخبار عن امسية غنائية كانت بالأمس . ويوجد هذا التجاور ايضاً في حياتنا الثقافية ، فتكون الثقافة في بعض الاحيان تخزيناً لبعض المعلومات ولا أثر لها في حياة المثقفين ، فالجامعية أولى الباحثات عن الموضة ، والجامعي اول الباحثين عن المنصب .

وقد عبرت الامثال العامية عن هذا التجاور بين الدنيا والدين مثلاً « ساعة لقلبك وساعة لربك » ولكن كثيراً من الامثال العامية ترفض هذا التجاور وتعطي الاولوية المطلقة للحياة مثلاً «اللي يلزم البيت يحرم ع الجامع » أو« الزيت ان عازه البيت حرام ع الجامع » أو « حصيرة البيت تحرم على الجامع » أو« الحسنة ما تجوزش إلا بعد كفو البيت » أو « كل لقمة في بطن جائع خير من بناية جامع » . وتحرم الزكاة عند الحاجة « يا مزكي حالك يبكي » ، وقد استطاع الحس الشعبي البديهي ان يكشف هذا الكهنوت في ممارسة الشعائر لأن الحياة اقوى من أي مظهر خارجي ، فالصلاة قد تدل على التظاهر بالايمان « بركة يا جامع اللي جت منك ما جت مني » ، وقد لا تنفع التوبة في تغيير الحال « كل ما قول توبة يقول الشيطان بس النوبة » وقد تكون قراءة النصوص الدينية مجرد ترتيل دون فهم لمعناها ودون ان يعيها احد « احنا بنقرأ في سورة عبس » أو « تقرا مزاميرك على مين يا داود » أما رجل الدين نفسه فيسري عليه ما يسري على سائر البشر . وقد لا يكون لروحانيته أثر فيه « هاتوا م المزابل حطوا ع المنابر » ويكون مثالاً للكهنوت الذي كشفه فلاسفة التنوير « ما كل من لف العمامة يزينها » ، أما الفقير فيكفيه هم الدنيا لذلك لا تكليف عليه « الفقير لا يتهادى ولا يدادى ولا تقوم له في الشرع شهادة » وقد يصل الحس الشعبي الى حد الاكتفاء بتجربة الحياة « الصلاة خير من النوم قال جربنا ده وجربنا ده » ولا يعترف إلا بالطبيعة حتى في العبادة « كل شيء عادة حتى العبادة » .

٤ ـ الله والسلطة :

بعد ضمور التفكير الديني وتجاور الدنيا والدين تتجه العاطفة الدينية الى اعلى فينشأ التصور الافقي لله الذي يكون على رأس قمة التصور الهرمي للعالم كما هو الحال عند الفارابي مثلاً ، وعلى هذا النحو يصعب التفرقة بين تصور الله وبين تصور السلطة فنعبد الله بتملق السلطة ونعبد السلطة في شخص الله ، وننفعل كل شيء من اعلى الى اسفل ، من الرئيس الى المرؤوس وعلينا السمع والطاعة . لذلك يكثر الرقباء ويحاول كل فرد الوصول الى مركز من مراكز السلطة ليمارس السيطرة على من دونه كما نلتجيء دائماً الى السلطة لحل النزاع أو لتملقها ونصبح نقطة وصول لا مصدر قهر « يتملق احد الركاب المحصل أو يتشاجر معه » ، وقد يكون التمسح ببيوت الله مثل التقرب الى مراكز السلطة .

وفي الامثال العامية نجد هاتين الصورتين لله وللسلطة : الخوف والتملق مثل « منتش رب أخاف منك » أو « لا يذكر الله إلا تحت الحمل » أو على الفرد ان يكون تابعاً للسلطة خاضعاً لها كخضوعه لله

« ارقص للقرد في دولته » ما دام عاجزاً عن الفعل والالتزام بالواقع « يا فرعون مين فرعنك قال ما لقيتش حد يردني » وكل ما يملكه الفرد هو اغتياب السلطة « السلطان مع هيبته يتشتم في غيبته » أو السير في موكبها « ركب الخليفة وانفض المولد » وكلما نال منها رزقاً ازداد لها عبودية « من زادك زيده واجعل أولادك عبيده » وقد نشأت معظم هذه الامثال ابان الحكم العثماني حتى عصر الخديوي حين شبت الثورة العرابية على هذه الأوضاع . ونتيجة لهذا التصور لله وللسلطة ينشأ رد الفعل في تصورنا الطبقي للمجتمع كما حدث عند الفارابي في مدينته الفاضلة « فالناس مقامات » ، وخلق الله الناس درجات لا يستطيع احد تغيير مقامه الذي حدده الله أو السلطة له « من عرف مقامه ارتاح » ، وليس له أن يتضرر أو يشتكي لأن « من شاف بلوة غيره هانت بلوته عليه » ، ولا تشيع في مثل هذا المجتمع إلا اخبار ذوي السلطة « غني مات جروا الخبر ، فقير مات ما فيش خبر » ، وكما يجوز التقرب الى الله يحدث التقرب للسلطة بالوسائط « يا بخت من كان النقيب خاله » ، ويصبح التطلع الطبقي هو البناء النفسي للفرد « المنصب روح ولو كان في السكة » ، وتنشأ الجماعات والشلل حول ذوي النفوذ « العيان ما حد يعرف طريق بابه ، والعفي يا مكتر احبابه » ، ويعم شراء الذمم « يجيب الكويس لاحبابه قال كل شيء بحسابه »خاصة وان « بوس الايد ضحك على الدقون » .

ونتيجة لذلك يصعب اي عمل جماعي لأن الله هو شمس النفوس كما يقول الاشراقيون يغمر كل فرد ولأن السلطة هي عين الله الساهرة ، ويكون الجميع امام الله وأمام السلطان لا سلطان لهم « زي ولاد الكتاب يتسرعوا من أول كف » أو « زي ولاد الحارة زمارة تجمعهم وعصاية تفرقهم » . وهذا ما عبر عنه الافغاني بقوله : « لو كان مسلموا الهند جراداً وحط على الجزيرة البريطانية لاغرقها » . فاذا تعامل الافراد معاً يأخذ كل فرد مظهر المتسلط ويلعب الدور الذي سلب منه « يا ارض ما عليكي إلا انا » أو « يا ارض اشتدي ما عليكي قدي » ، ويعوض في لحظات ما حرم منه آلاف السنين فيبدو « عامل لمونة في بلد قرفانة » أو « عامل عنب والباقي فراطة » ويتحول الدور الى غرور فيؤله الفرد نفسه ثم يأمر ويتسلط ولا يقبل الرد « ما حدش يقول على عسله حامض » .

واخيراً ، قد يقال ان ارجاع ازدواجية الشخصية الى ثنائية تفكيرنا الديني الموروث شيء لا يدركه إلا المثقفون ، فما بال الجمهور الذي لا يدري عن هذه الثنائية الحضارية ، والتفكير النظري لذلك اكثرنا من الامثلة العامية لبيان تطابق التراث القديم مع التجربة المعاشة ، ونكون بذلك قد قدمنا لوناً جديداً من البحوث الدينية القائم على تطبيق المنهج الوصفي في دراسة الصلة بين « التراث المكتوب » و « التراث الحي » وتحليلها في الشعور .

خامساً - الدين والاشتراكية

١ - الايديولوجية والدين

٢ - جارودي في مصر

١ ـ الايديولوجيــة والـــديــن (*)

مناقشة لكتاب ماكسيم رودنسون عن « الاسلام والرأسمالية »

ماكسيم رودنسون(**) استاذ اللغات السامية « الحميرية والحبشية » بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بالسوربون ، عالم اجتماع ولغة وفيلسوف ، صديق للعرب ، ومدافع عن قضاياهم الوطنية ، ويكوّن مع جاك برك جمعية فرنسية عربية للدفاع عن القضايا القومية العربية ، وعلى رأسها قضية فلسطين . ومع أنه من أصل يهودي ، إلا انه عالم منصف ، كثيراً ما رد على ادعاءات الصهيونية في فلسطين ، وعلى تشويههم للتاريخ السامي ، ورفعهم للعنصر اليهودي على حساب العرب . وقد كتب المؤلف هذه الدراسة الممتازة لاصدقائه العرب ، ليعرض لهم ما يستطيعون ان يجدوا فيه احدى مقومات نهضتهم ونصرهم في المستقبل ، ويخاطب في نفس الوقت المجتمع الاوربي ، ليعطيه نوعاً جديداً من دراسات مشاكل العالم الثالث الذي اصبح موضوع الجميع ، بين مدافع عنه ومهاجم له ، وكلاهما

(*) الفكر المعاصر ـ اكتوبر ١٩٦٨ .

(**) من هو ماكسيم رودنسون ؟

ماكسيم رودنسون عالم اجتماع ومستشرق ، ولد في باريس سنة ١٩١٥ وأتم دراسته فيها ، ثم رحل الى الشرق الاوسط ، وأقام هناك سبع سنوات كأستاذ ثم كمفتش في مصلحة الآثار ببيروت . اصبح مشرفاً على الابحاث بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بالسربون L'Ecole pratique des Hautes Etudes ، وهو يقوم الآن بتدريس اللغة الحبشية القديمة واللغة القديمة لجنوب شبه الجزيرة العربية « اللغة الحميرية » بجانب محاضراته عن اثنولوجيا الشرق الاوسط .

وهو ماركسي مناهض للاستعمار أشرف على تحرير مجلة « الشرق الاوسط » وله مقالات عديدة عن الشرق المعاصر وفي الدراسات الاسلامية عن التاريخ الحضاري والأنثولوجي للعالم الاسلامي ، وكذلك عن تاريخ افريقيا وعلم اللغات وعلم الاجتماع .

وأهم مؤلفاته هي :

(١) تلك آثارنا ، العمل الأثري لفرنسا في الشرق ، دار المكشوف ، بيروت ١٩٤٣ .

(٢) L'Arabie avan L'Islam (شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام) In Encyclopédie de la Pleiade, Histoire Universelle, .
= Tome II, Paris 1957.

خطيب غارق فيما يسميه رودنسون « صوفية العالم الثالث (ص ٧) » اي انه يعطي دراسة علمية لاحدى مشاكل العالم الثالث ، ألا وهي الصلة بين الايديولوجية والدين . وقد جعل المؤلف دراسته ملتزمة تحارب بعض جوانب التفكير الاسطوري عند المسلمين (ص ١٠) ، وتدعوهم الى التفكير العلمي في مجال الدراسات الانسانية ، والدين احد موضوعاتها . فما زال الدين أهم عوامل التحريك عند الفلاحين الذين يكونون غالبية العالم الاسلامي ، اي ان فهم الدين هو في نفس الوقت فهم لمصير المسلمين ولشعوب المنطقة (ص ٧) .

ولا يدرس الباحث ـ وهو أوربي ـ ظاهرة الدين بروح من التعالي أو التعصب أو الاستعمار كما هو الحال في كثير من الاحيان في دراسات المستشرقين خاصة في القرن الماضي ، بل يدرسه كصديق يود مساعدة المسلمين على تفهم حاضرهم ، وكأنه أحد مثقفيهم ، خاصة وقد عاش بينهم ، ودافع عن قضاياهم ، فهو اذن نموذج لمفكر أوربي معاصر ، استطاع ان يتحرر من بعض الموانع والعقبات الدينية والاسطورية والتاريخية التي كانت تمنعه من حرية البحث والتفكير(ص ٧) ولنتحدث الآن عن منهج المؤلف المنهج الاجتماعي الاقتصادي ـ وعن موضوعه وهو الصلة بين الايديولوجية والدين .

أولاً ـ بعض المفارقات المنهجية العامة :

١ ـ من اهم ما يلاحظه المحقق لابحاث المستشرقين ربطها بين الاسلام والمسلمين ، بين الدين والحضارة ، بين العقيدة والتاريخ . فالمستشرق لا يرى الاسلام مجرداً ، كما نراه نحن في كثير من الاحيان بالتجائنا الى مبادئنا وهروبنا من واقع المسلمين ، مجموعة من المبادىء والعقائد والنظم بل يراه موجوداً بالفعل متحققاً بين المسلمين ، ومؤثراً في حياتهم ، أي انه يدرس الاسلام على الطبيعة لا في الكتاب فحسب . وماكسيم رودنسون من هذه الفئة ، يزيد عليها انه عالم اجتماع أولاً وماركسي ثانياً مما أهله لدراسة الاسلام والمجتمع الاسلامي ، وبوجه خاص نظامه الاقتصادي ، وبوجه اخص الصلة بين الاسلام كدين والرأسمالية كنظام . وكذلك يعاب على الباحث القاء تبعة ما يحدث في التاريخ على عاتق الدين ، وكأن الدين مسؤول مسؤولية مباشرة عن كل ما يحدث في حياة من يعتنقون : فالاسلام في رأيه مسؤول عن قدرية المسلمين وتخلفهم وضعفهم . . . الخ .

=(٣) Club Français du Mohamed livre, paris 1961. (محمد) .

(٤) La Lune chez les Arabes et dans L'Islam in la Lune mythes et rites, Paris 1962. (القمر عند العرب وفي الاسلام) .

(٥) , Les Semites et L'Alphabet (الساميون والابجدية ، les Ecritures sud - arabiques et éthiopiennes, in L'Ecriture et la Psychologie des peuples , Paris 1963.

(٦) Le Monde Islamique et L'extension de L'Ecriture arabe in L'Ecriture et la psychologie des peuples, Paris 1963. (العالم الاسلامي وانتشار الكتابة العربية)

(٧) ملخص اثنولوجيا الشرق الاوسط Précis d'éthnologie du Proche - Orient

(٨) (الاسلام والماركسية) Islam et Marxisme

لذلك تحتاج الظاهرة الدينية الى منهج مزدوج ، يدرسها من حيث وجودها في التاريخ ، وتحققها بالفعل في بيئة أو مجتمع أو حضارة . وفي نفس الوقت يدرسها من حيث معياريتها واستقلالها عن التاريخ ، خاصة وانها تعبير عن الوحي المعطى من قبل . فإن كان المؤلف قد استطاع بمهارة ان يدرس الظاهرة الدينية بمنهج اجتماعي ، الا انه اغفل كلية دراستها بمنهج معياري . وهذا يرجع بطبيعة الحال الى عدم ايمان المستشرقين بالوحي الاسلامي ، ويتضح ذلك في تكرار بعض العبارات الدالة مثل « مؤلف القرآن »(ص٣١)أو ارتباط تفكير محمد « رسول الله » بتاريخه الشخصي أو بالايديولوجيات السابقة ، أو بالظروف الاجتماعية (ص ١٩٧) أو ان نجاحه يرجع الى قدرته الفائقة على التكيف ، أو ان الدافع الوحيد لفتح البلاد كان الدافع السياسي الاقتصادي . . . الخ .

٢ ـ جمع المؤلف في شخصيته كباحث جوانب عدة ، فهو عالم الاجتماع واللغة والحضارة والتاريخ ، اي انه عالم الانسان وفي نفس الوقت هو الماركسي الذي يطبق المنهج الاجتماعي الاقتصادي في ابحاثه ، معتمداً على تحليلات ماركس . وهو المستشرق الذي يدرس تاريخ الاسلام وحضارته كعالم ماركسي . ولكن المؤلف لم يستطع ان يبرز هذه الجوانب الثلاثة في وحدة منهجية واحدة ، فيتحدث مرة بأسلوب العالم ، ومرة بايديولوجية الماركسي ، ومرة ثالثة كما يتحدث المستشرق ، لذلك جاءت الفصول متفرقة متعددة الأساليب وكأنها مقالات متفرقة جمعها كتاب واحد . فالفصل الثاني مثلاً « تعاليم الاسلام » دراسة عن مبادىء الاسلام كما يعرفها القرآن الكريم والسنة ، وعن المثل الأعلى الاجتماعي في الاسلام ، يقوم بها مستشرق متخصص ، وهذا الفصل يأتي بعد الفصل الأول من تعريف الرأسمالية ويكتبه ماركسي حر . والفصل الرابع دراسة عن الايديولوجية القرآنية وعن التفكير الاسلامي كما هو الحال في الفصل الثاني . والفصل السادس مخصص لتوجيه الاسلام لاقتصاديات المسلمين وفي نفس الوقت يتحدث عن آخر التطورات في التفكير الماركسي المعاصر ، ثم يعود اخيراً لدراسة الصلة بين الاسلام والاشتراكية وكيف يكون المجتمع اسلامياً واشتراكياً في نفس الوقت . هذا التجاور بين الفصول ذات الموضوعات المتعارضة هو الذي منع من ايجاد وحدة فكرية ومنهجية للكتاب .

٣ ـ يتعرض المؤلف لبعض قضايا تاريخ الاديان المقارن ، فيدرس الاسلام كما يدرس المسيحية واليهودية وديانات الهند والصين واليابان ، ويعتمد في ذلك على دراسات علماء تاريخ الاديان مثل مرسا الياد في دراساته عن الطقوس الدينية (ص ٢١٢ ـ ٢٢٢) ناسياً نوعية الدين الاسلامي الذي يفرق بين الاسلام كما هو موجود في الكتاب وتاريخ الاسلام كما هو موجود عند المسلمين في حضارتهم ، وهي التفرقة التي يعسر العثور عليها في الديانات الأخرى . فلا فرق بين العهد القديم وتاريخ بني اسرائيل فالعهد القديم هو تاريخ بني اسرائيل ، ولا فرق بين الانجيل وتاريخ المجتمع المسيحي الأول ، فالانجيل وليد المجتمع المسيحي الاول . تحول الاسلام اذن في تاريخ الديانات المقارن الى مجموعة من العقائد والطقوس والعبادات تدور حول الالوهية ، والاسلام بطبيعته يقوم اساساً على الاعتراف بالناس وبحياتهم ومصلحتهم أولاً . لذلك كثيراً ما اسقط المؤلف من حسابه الجوانب الاجتماعية والنظم الاقتصادية في الاسلام بارجاعها الى اصول لاهوتية اخلاقية عن قصد ليبين ان الاسلام ـ مهما قيل في اتجاهاته العملية ـ

دين أولاً وآخراً كباقي الاديان ، محوره الالوهية ، فالزكاة احسان مع انها جزء من النظام الاقتصادي في الاسلام ، والربا محرم لاسباب خلقية مع ان هذا التحريم جزء ايضاً من النظام الاقتصادي في الاسلام . تصور المؤلف الاسلام في نطاق ضيق حتى يفسح المجال للايديولوجية التي ينادي بها والتي يراها الوحيدة القادرة على اعطاء نظام اقتصادي متكامل .

٤ ـ يعتمد الكتاب على كثير من المراجع المباشرة وغير المباشرة حتى ليعد الكتاب مرجعاً لتاريخ الاسلام المعاصر ، إلا ان الباحث يعتمد ايضاً على كثير من المناقشات الشخصية التي دارت بينه وبين الباحثين من زملائه وطلبته العرب وغير العرب وكذلك مع بعض الصحفيين مثل جان لاكوتير كما يعترف بذلك في المقدمة (ص ١٧) . لذلك غلب على الكتاب اسلوب المناقشة وطابع التفكير الشخصي ، كما انه وقع في بعض العموميات المعروفة والقضايا المشهورة عن الاسلام ، والتقدم ، والربا ، والقضاء والقدر . . . الخ . التي جعلت من الكتاب اشبه بالمقالات الصحفية المكتوبة للجمهور العريض خاصة اذا علمنا ان الكتاب في صورته الاولى كان مقالاً صحفياً في عشرين صفحة ثم اصبح كتاباً في ثلثمائة صفحة .

ثانياً ـ بعض مظاهر التجديد في التفكير الماركسي :

١ ـ ومما يزيد في اهمية الموضوع تعرضه لاحد احكام ماركس المشهورة على الدين بأنه « افيون الشعب » . وقد انتهى ماركس الى هذا الحكم بعد دراساته للمجتمعات الاوربية في العصر الوسيط التي استغل فيها الدين بالفعل في عصر الاقطاع لصالح رجال الدين والنبلاء وهذا اشهر من ان يعرف به . ودراسة ماكسيم رودنسون احدى المحاولات الجديدة لاعادة التفكير في قضايا الدين وصلته بالايديولوجية خاصة بعد ان تطور التفكير الماركسي في هذه القضية وغير أحكامه فيها نظراً للمعطيات التاريخية والاجتماعية الجديدة التي ظهرت بعد ماركس ، اعني دخول الدين بالفعل مجال الثورة ، حتى اصبح من أهم الدوافع عليها ، وارتباط الله بالأرض ، والدين بالتحرر ، كما حدث بالفعل في ثورة الجزائر ، وفي الثورات الافريقية في كينيا واوغندة ، وكما يحدث الآن في فيتنام وانضمام البوذيين الى جبهة التحرير ودخولهم كعنصر من عناصر المقاومة للاستعمار الامريكي وللحكم العميل في الجنوب .

٢ ـ يريد المؤلف تطبيق روح الماركسية اكثر من تطبيقه للنظريات الماركسية . وروح الماركسية ترتكز اساساً على الالتزام بالواقع وتفسيره بفروض لا تتعدى حدوده ، ولهذا يرفض المؤلف تجميع الوقائع الجزئية بلا تفسير ، كما يرفض وضع الفروض النظرية الفضفاضة . صحيح ان الاتجاه الماركسي في البحث هو الالتزام بالتفكير الموضوعي بالاعتماد على البحث الاجتماعي التاريخي (ص ١٢) ولكن لا بد ان يتم ذلك بروح البحث الحر بصرف النظر عن المذاهب الماركسية للماركسيين والمتمركسين وانصاف الماركسيين ومدعي الماركسية في اليسار الاوربي وفي العالم الثالث ، فهناك عشرات المذاهب الماركسية بل ألوف ! لقد قال ماركس اشياء كثيرة يستطيع كل ماركسي ان يفسرها حسب هواه : « ولن يعدم الشيطان نفسه نصاً في الكتاب المقدس يفسره حسب هواه » .

بهذه الروح الحرة لا يتهم المؤلف الماركسيين بالخروج على ماركس بل يتهم نفسه هو بذلك ، فيرفض الماركسية المذهبية الرسمية القائمة Le Marxisme institutionnel كما رفضها سارتر من قبل ، وهي التي تفرض على الواقع بعض المعتقدات الثابتة والمفاهيم المغلقة مما يضر الفكر نفسه ، اذ لا يمكن التضحية بحرية التفكير في سبيل الالتزام بمبدأ أو الارتباط ببيئة . ومن ناحية اخرى يرفض المؤلف ايضاً الماركسية العملية Le Marxisme pragmatique التي تقصر الماركسية على النشاط الاجتماعي والسياسي دون أي اساس نظري . هناك اذن خطآن يقع فيهما الماركسيون : القطعية أو المذهبية التي يقوم بها الموظف الايديولوجي من ناحية ، والعملية البرجماتية المحضة التي لا تبغي الا المصلحة المباشرة (ص ١٢ - ١٣) ، الخطأ الأول سيطرة النظر على العمل والخطأ الثاني سيطرة العمل على النظر . وهذا يذكرنا بما رفضه كانط من قبل : قطعية فولف من ناحية التي ترفض الحس والعالم الواقع ولا تعتمد إلا على تركيب المفاهيم والتصورات ، ؛ وشك هيوم من ناحية اخرى الذي لا يعترف إلا بالحس وينكر كل نظر سابق على التجربة . وهذان الخطآن هما الواقعان الحقيقيان لكل حركة تجديد ترمي اساساً الى تحديد الصلة بين العام والخاص ، بين المطلق والنسبي بين الكلي والجزئي ، بين الابدي والزماني . . . الخ ، . وهي مشكلة فلسفية انسانية عامة تظهر في المنطق وفي الدين وفي السياسة ، بل ان بعض التغيرات التي طرأت على المعسكر الاشتراكي في العقود الاخيرة لتخضع لهذا القانون : كيف يمكن الانتساب الى الماركسية وهي الايديولوجية الشاملة وفي نفس الوقت المحافظة على الشخصية القومية للشعوب ؟ كيف يمكن اعتناق الايديولوجية العامة التي تحدد انماط التفكير وفي نفس الوقت الاحتفاظ بروح البحث الحر المستقل ؟ وبتعبير آخر ، تكمن المشكلة في الصلة بين الاشتراكية التي تعبر عن العام والديموقراطية التي تعبر عن الخاص .

٣- ولا ينتسب المؤلف الى الماركسية الفلسفية الذائعة الصيت في فرنسا التي ساهم فيها سارتر وجارودي ولوففر وشاتليه وغيرهم لأنه لا يمكن استنباط الوقائع الخاصة بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي من النظريات الفلسفية ، ماركسية كانت أو غير ماركسية . ان الماركسية لا وجود لها ، بل توجد افكار ماركسية بعضها فلسفي والآخر اجتماعي أو ايديولوجي . . . الخ (ص ١٥) والماركسية التي يتبعها المؤلف هي نظريات ماركس في الاقتصاد والسياسة التي تتركز على العلم ، كما يعتمد على الايديولوجية الماركسية وهي مجموعة القيم التي عرضها ماركس ، أو كما يقول كارل مانهايم K. Mannheim الايديولوجية الليبرالية الانسانية في القرن الثامن عشر ، التي تستمد اصولها من التراث الخلقي الفلسفي والتراث الديني ، اي انها الايديولوجية التي تعطي اولوية مطلقة للقيم الوطنية والاجتماعية بما فيها القيم الدينية .

٤ - ويرفض رودنسون كل صور الرومانتيكية الجديدة في التفكير الماركسي ، التي تعلي من شأن الانسان ودوره في التاريخ أو التي تعطي الأولوية للافكار على حساب الظروف وتطور المجتمعات ، ويسمي هذه الرومانتيكية اللاأدرية agnosticisme التي تغفل اسس الماركسية نفسها وتغرق فيما يغري كل انسان من أدوار البطولة في التاريخ خاصة بعد ان اصبح غيفارا وماوتسي تونغ ودوبريه وكاسترو وهوشي

منه نماذج الشباب . ان الماركسية تبني الدور المحدود لعظماء الرجال من توجيه حركات الشعوب (ص ٢٠٤) . ولقد أراد سارتر اخيراً من نقد العقل الجدلي ان يبين اهمية التحليل النفسي للفرد مع التحليل الاجتماعي للتاريخ . ان الانسان في التفكير الماركسي ليس هو الفرد بل يتضمن عدداً من المقاطع النفسية والاجتماعية والتاريخية اي انه حزمة من الخطوط المتقابلة . ان فاعلية الافكار في تعبئة الجماهير لا يمكن انكارها بل يمكن تقسيم الافكار الى افكار تعبىء الجماهير واخرى لا تعبىء الجماهير . ويرى المؤلف ان الافكار الدينية من هذه النوع الاخير التي لا تعبىء الجماهير والتي تعبر عن مواقف اجتماعية متشابهة في صورة اسطورة أو طقس .

٥- يناقش المؤلف احدى نظريات الفيلسوف الماركسي المعاصر جارودي التي تربط بين التفكير اللاهوتي والتنظيم الطبقي في كل دين . فمراتب الملائكة أو التدرج السماوي hiérarchi céleste كما يقول دينيز Denis L'Areopagit الاريوباجي مفكر العصر الوسيط هي نفسها التركيب الطبقي للعصور الوسطى ، فكلاهما له نفس البناء ، وهو التركيب الطبقي ، سواء في الفكر كما هو واضح في اللاهوت أو في الواقع كما هو واضح في المجتمع الطبقي (عامة ، كهنة ، امراء) . وقد ظهر ذلك ايضاً في نظرية الفيض عند الفارابي وفي ترتيب العقول العشرة التي تدبر الافلاك العشرة ثم في ترتيب النفوس (عاقلة ، حيوانية ، نباتية) أو في ترتيب العناصر الأربعة (هواء ، نار ، ماء ، تراب) وتطابقها مع نظريته السياسية في ترتيب طبقات المجتمع من الحاكم حتى الدهماء ماراً بطبقات الامراء والجنود والعمال والفلاحين . ويقول الفارابي نفسه : سواء قلت الله او الحاكم أو الملك أو الفيلسوف أو القائد فإني أقول نفس الشيء . ولكن أيهما أسبق على الآخر ، الترتيب اللاهوتي أم التركيب الطبقي ؟ أيهما العلة وايهما المعلول ؟ مهما تكن الاجابة على هذا السؤ ال يكفينا ان نعلم انه لا يوجد لاهوت في ذاته Théologie en - soi بل يوجد لاهوت للمجتمع Théologi pour la societé .

٦- ويناقش المؤلف ايضاً محاولة الفيلسوف الشاب المأسوف على حياته لوسيان سيباج L. Sebag لتجديد التفكير الماركسي بآخر صيحات النظريات في العلوم الانسانية وهي البنائية وذلك في كتابه الماركسية والبنائية Marxisme et strcturalisme فقد أراد سيباج ان يجعل انماطالانتاجالتي حللها ماركس بدراساته الاقتصادية والسياسية ابنية ذهنية خالصة صادرة من الشعور (ص ٢٠٠) ويرى رودنسون ان سيباج قد اثبت البنائية على حساب الماركسية وانه وقع في البنائية الشاملة وجعل النظم الاقتصادية معاني لا محاولات موجودة بالفعل . رفض رودنسون هذا الاتجاه الذي يريد استنباط جميع النظم الاجتماعية من ابنية عامة في الذهن البشري ، حتى لا تصبح الماركسية فينومينولوجيا وتعود الفينومينولوجيا الى كانط في تحليله لمقولات الذهن . لا توجد ابنية للانسان المنتج أو للانسان الآكل أو للانسان المفكر هناك مجموعة من الانشطة تتحقق على مستوى الفعل . ان الانسان المنتج هو الانسان المفكر لا العكس وهكذا يظل رودنسون ماركسياً وسيباج بنائياً .

٧ - تعتبر دراسة ماكسيم رودنسون محاولة تالية لمحاولة اخرى سبقتها قام بها ماكس فيبر Max

Weber رائد هذا النوع من الدراسات في الصلة بين الايديولوجية والدين ، ويشير رودنسون اليها كثيراً بل يعتبر محاولته الخاصة مكملة لمحاولة فيبر . لقد درس فيبر الصلة بين البروتستانتية والرأسمالية (كما فعل رودنسون مع الاسلام والرأسمالية) في دراسته المشهورة « الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية L'Ethique protestante et L'esprit du capitalisme وانتهى منها الى ان الاخلاق البروتستانتية من دعوة للفكر الحر والفردية والصلة المباشرة بين الانسان والعالم هي السبب في نشأة الرأسمالية الغربية بالاضافة الى ما يمتاز به الغرب من قدرة على التنظير العقلي الذي تعتمد عليه الرأسمالية في الانتاج والتسويق (ص ٢١٧) . اما رودنسون فإنه يقف على الطرف المقابل ويرى ان الطبقية في الاديان ترجع أساساً الى عوامل اجتماعية تحكم التركيب الطبقي للمجتمع (ص ٢٢٦) . فإن كان صحيحاً نشأة الرأسمالية في البلاد البروتستانتية قبل نشأتها في البلاد الكاثوليكية - كما يقول ماكس فيبر - فصحيح ايضاً - وهذا ما يؤكده رودنسون - ان الرأسمالية لا تنشأ من قراءة الاناجيل ومؤلفات لوثر وكالفن . وينتهي رودنسون الى ان الدين لا يؤثر في كثير أو في قليل في الاوضاع الاقتصادية .

ثالثاً - وضع المشكلة: هل هناك صلة بين الإسلام والقطاع الرأسمالي؟

يخصص المؤلف الفصل الاول (ص ١٩ - ٢٨) لوضع المشكلة ويتساءل ما هو وضع العالم الاسلامي في التصنيف العام لنظريات الانتاج وتوزيع الثروات ؟ هل يساعد العالم الاسلامي كنموذج اقتصادي في فهم تطور هذه النظريات وتولد بعضها عن البعض الآخر ؟ ما هي العوامل التي ساعدت على هذا التطور ؟ ما هي الصلة بين العوامل الاقتصادية والعوامل الحضارية العامة ، وخاصة عوامل الايديولوجية ، وبوجه اخص عامل الدين ؟ (ص ٨) المشكلة اذن هي ما عبر عنها الكتاب « الاسلام والرأسمالية » اي الصلة بين الاسلام كدين والرأسمالية كنظام .

هناك رأيان : الاول ان الاسلام لا يرفض النظم الاقتصادية التقدمية بدعوته للعدالة الاجتماعية ، وهذا هو رأي المصلحين ، والثاني ان الاسلام لا يمنع اقامة نظام رأسمالي وهذا رأي بعض المفسرين البورجوازيين وبعض الاقتصاديين الغربيين . وكلا الرأيين خطابي لا يعتمد على دراسة علمية أو تحليل موضوعي للمشكلة . فالرأي الاول دعوة اصلاحية والرأي الثاني تأكيد للمصلحة الشخصية أو لمصلحة الاستعمار .

وفي الفصل الثاني (ص ٢٩ - ٤٤) يعرض المؤلف لمبادىء الاسلام ليرى اذا كانت هذه المبادىء تحبذ قيام الرأسمالية أم تعوقها ، أم هي محايدة في تنظيم النشاط الاقتصادي .

يرى المؤلف أولاً أن القرآن لا يعارض الملكية بل يعرف الاستخلاف : ﴿ **وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه**﴾ [٥٧ : ٧] . والاستخلاف لا يكون على المال فقط بل على الأرض كلها ، فالمال وديعة لدى الانسان وامانة عنده استخلفه الله عليه فإن لم يحفظ الوديعة أعطيت لغيره واستخلف الله سواه.﴿ **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض**﴾[٧ : ٢٩] أو : ﴿ **ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء**﴾ [٦ : ١٣٣] وقد ذكر لفظ الملكية في القرآن حوالي مائة وعشرين مرة ولم

يرد مطلقاً بمعنى الملكية الخاصة بل بمعنى الملكية المعنوية ، فهناك ملك اليمين (حوالي ١٥ مرة) مثل : ﴿ **فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم**﴾[٤ : ٣] بمعنى رعاية الانسان والمحافظة عليه ، وهناك ملك المفتاح : ﴿ **أو ما ملكتم مفاتيحه**﴾[٢٤ : ٦١] بمعنى الائتمان ، وهناك ملك النفس (٣ مرات) بمعنى القدرة على النفس لا ملكية الشيء (حوالي ٢٧ مرة) مثل : ﴿ **قل لا املك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله**﴾ [٧ : ١٨٨] ، وهناك ملك خزائن رحمة الله : ﴿ **قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربي اذا لامسكتم الانفاق**﴾ [١٧ : ١٠٠] وهو ملك معنوي في صيغة التهكم ، وهناك ملك النبوة ، وهو الملك الذي وهبه الله للأنبياء(حوالي ٨ مرات) مثل : ﴿ **وآتاه الله الملك والحكمة**﴾ [٢ : ٢٥١] ، وهناك ملك السموات والأرض (حوالي ٤٠ مرة !) وهو ملك الله مثل : ﴿ **الم تعلم ان الله له ملك السموات والأرض**﴾ [٢ : ١٠٧] ، والله هو المالك وحده : ﴿ **قل اللهم مالك الملك ، تؤتي الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء**﴾ [٣ : ٢٦] وكثيراً ما ورد لفظ الملك في صيغة التهكم مثل ﴿**اني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء**﴾ [٢٧ : ٣٣] أو في صيغة الرفض مثل : ﴿ **قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه**﴾ [٢ : ٢٤٧][(١)] . وبهذا المعنى يجب فهم السنة والتاريخ ، وهناك من الوقائع في عصر الصحابة ما يؤيد هذا الفهم لنصوص الكتاب ، فقد الغى عمر الملكية عام الفتوح ومنعها المقاتلين حتى لا يستكينوا للأرض ويتركوا الفتح ، وقد افاضت كتب الشريعة في حق المحاكم في سلب الملكية المستغلة وفي شيوعية المرافق العامة كالماء والكلأ والنار فليس صحيحاً اذن كما يقول المؤلف ان القرآن لم يتحدث عن الملكية العامة لوسائل الانتاج .(٣١ - ٣٣) لأن الشريعة تقرر الملكية العامة لوسائل الانتاج . وان اردنا الاحتكام الى اللغة لوجدنا ان لفظ الملك ليس اسماً بل اسم موصول « ما » وحرف الجر « لـ » وبالتالي فهو لا يشير الى شيء بل يدل على علاقة ، وبلغة فلسفية معاصرة نقول ان الانسان في نطاق الوجود لا في نطاق الملكية .

ويحتج المؤلف ايضاً على اعتراف القرآن بالملكية بأن القرآن قد نظم الميراث وهذا أيضاً حكم سريع فقد ورد لفظ « الميراث » أو « الارث » في القرآن حوالي ٣٥ مرة ولم يرد مرة واحدة بمعنى الارث الشخصي بل بمعنى ميراث النبوة أي ميراث العلم والحكمة حوالي ٣ مرات مثل : ﴿ **وورث سليمان داود**﴾ [٢٧ : ١٦] أو ﴿ **يرثني ويرث من آل يعقوب**﴾ [١٩ : ٦] أو بمعنى ميراث الكتاب حوالي ٣ مرات مثل : ﴿ **فخلف من بعدهم ورثوا الكتاب**﴾[٧ : ١٦٩] ، أو بمعنى ميراث الأرض حوالي ٧ مرات مثل : ﴿ **ان الأرض يرثها عبادي الصالحون**﴾ [٢١ : ١٠٥] ، أو بمعنى ميراث الجنة حوالي ٤ مرات مثل : ﴿ **الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون**﴾ [٢٣ : ١١] أو : ﴿ **تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً**﴾ [١٩ : ٦٣] . والله هو الوارث الأول والاخير كما انه المالك الحق ، وقد ورد هذا المعنى كثيراً حوالي ٦ مرات مثل : ﴿ **انا نحن نرث الأرض ومن عليها والينا يرجعون**﴾ [١٩ : ٤٠] : أو : ﴿ **وانا نحن نحيي ونميت ونحن الوارثون**﴾ [١٥ : ٢٣] ، أو : ﴿ **رب لا تذرني فردا وانت خير الوارثين**﴾ [٢١ : ٨٩] ، أو : ﴿ **وكنا نحن الوارثين**﴾ [٢٨ : ٥٨] ، أو :﴿ **ولله ميراث السموات والأرض**﴾ أو[٣ : ١٨٠] ، [٥٨: ١٠] . والله هو الذي يورث وهو الذي يستخلف : ﴿ **واورثكم ارضهم وديارهم**

واموالهم﴾ [٣٣ : ٢٧] ، أو ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها﴾ [٧ : ١٣٧] ، أو : ﴿ ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ﴾ [٣٥ : ٣٢] أو : ﴿ واورثناها قوماً آخرين﴾]٦٤ : ٢٨] ، أو :﴿ان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده﴾ [١٢٨:٧] اما آية الميراث المشهورة (٤) التي تضع قواعد الارث فهي آية شرطية تظهر فيها أداة الشرط ان حوالي ٩ مرات أي انها حالات قد تحدث ولكنها لا تحدث بالضرورة فاذا تذكرنا ان الاسلام يمنع تكديس الاموال وكنزها ويوصي بسريانها وباستثمارها، يستحيل على المسلم ان يترك وراءه شيئاً سوى العمل الصالح والذكرى الطيبة . والرسول لم يترك وراءه شيئاً إلا من درع مرهون ليهودي . وقد عبر الصوفية عن ذلك بتركيزهم على ان الانسان في هذا العالم ان هو إلا عابر طريق على راحلة واخيراً اذا حللنا آية الميراث نجد الآتي :

١ـ ان الوصية ليست بالشيء فقط بل بالدين وبالتضحية وبالفعل وبالعواطف .

٢ ـ يمكن توريث آخرين غير الاقرباء ويمكن كتابة الوصية للمصلحة العامة .

٣ ـ وفاء الدين بالوصية والانسان مدين دائماً .

٤ ـ نصيب الرجل ضعف نصيب المرأة يدل على ان الغاية من المال الاستثمار .

واعتراف القرآن بالاجر وبقيمته لا يدل ـ كما يحاول المؤلف ان يقرب للاذهان ـ على اية صورة من صور الرأسمالية (ص ٣١) بل يدل على قيمة العمل وان العمل هو المصدر الوحيد للكسب ، كما توحي كل الاحاديث التي تنص على اعطاء العامل اجره قبل ان يجف عرقه على ان الجهد هو المصدر الوحيد للكسب ، وان المال لا يولد من تلقاء نفسه كما هو الحال في النظام الرأسمالي أو في الربا ، فالأجر لا يدل بالضرورة على النظام الرأسمالي بل يفيد ضده ، واستشهاد المؤلف بآية موسى : ﴿ **قالت احداهما يا أبت استأجره ، ان خير من استأجرت القوي الامين** ﴾[٢٨ : ٦] فقد وردت الآية في قصص الانبياء تحكي احوال بني اسرائيل ، كما ان موسى لم يكن اجيراً فقط بل اصبح زوجاً ، كما ان العمل الذي قام به عمل مرغوب فيه حتى ان موسى قد تطوع بزيادة ساعات العمل « فإن اتممت عشراً فمن عندك » ، وهو عمل شاق : « وما أريد ان اشق عليك » وليس هذا هو الحال في وضع العامل في النظام الرأسمالي . وفي حكاية موسى والخضر عليه السلام كان اتخاذ الاجر ظاهراً وليس حقيقة : ﴿**فوجدا فيها جداراً يريد ان ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه اجراً**﴾ [١٨ : ٧٧] والرسول نفسه لا يأخذ اجراً على رسالته : ﴿**اتبعوا من لا يسألكم اجرا**﴾ [٣٦ : ٢١ ، ٥٢ : ٤٠] وليس معنى هذا ان علاقة الرسول بالناس علاقة تاجر . واستعمال الاسلام لغة البيع والشراء لتحديد الصلة بين الانسان والله لا يدل على تحبيذ القرآن للتجارة ، ولا يعني ايضاً انكار القرآن للتلاعب بالموازين ورفضه للغش على تصوره للعلاقات بين الناس على انها تجارة ، بل يستعمل القرآن لغة المجاز والتشبيه ويدعو الى الصدق في التعامل .

ويرى المؤلف ان القرآن لا ينقد التفاوت في الرزق ويكتفي بلوم الاغنياء ويقلل من شأن الغني يوم القيامة ، وهذه كلها احكام سريعة على القرآن (ص ٣١) ، ويستشهد بآيات لا تفيد ما يقصد اليه .

فمثلاً نجد ان آية ﴿ ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾ [٤ : ٣٢] لا تفيد التفضيل في المال خاصة وان هناك آية : ﴿ ان اكرمكم عند الله اتقاكم﴾ وقد نزلت الآية الاولى عندما طلبت نساء رسول الله ان تغزو كما يغزو الرجال اي ان التفضيل في الجهاد لا في المال . الواحدي . : (اسباب النزول ص ٨٥) وانكار القرآن على الاغنياء غناهم ﴿ وقالوا نحن اكثر اموالاً وأولاداً﴾ [٣٤ : ٣٤] ليس مبدأ خلقياً فحسب كما هو الحال في جميع الاديان بل جزء من نظام اقتصادي عام يمنع الاحتكار واستغلال الثروات : ﴿ كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم﴾ [٥٩ : ٧]

والزكاة ليست عملاً اخلاقياً فحسب كما يدعي المؤلف (كل عمل مرتبط بالنية في الاسلام) بل هو اشعار بضرورة استثمار المال المختزن وبحق الآخرين فيه . وتحريم الربا ليس عملاً اخلاقياً فحسب وليس مجرد منع للفائدة بل يقوم على اساس اقتصادي وهو ان المال لا يولد المال ، بل العمل يولد المال فالمال وظيفة لا صاحب له . ويمكن لبيت المال العام ان يستثمر لصالح المسلمين بالقرض ، وتعطى الفائدة للدولة لا للأشخاص ، ويرى حميد الله ان منع الربا هو نوع من التأميم لرؤوس الأموال . وتحريم الربا مثل تحريم الميسر وجميع انواع الشراء المحرّمة مثل بيع التمر على الشجر أو الرضيع في بطن امه .

ويتناول المؤلف نفس المشكلة في التفكير الاسلامي المعاصر ويؤيد أبا الاعلى المودودي في تأييده للملكية الخاصة ضد المفكر الاسلامي المجدد ناصر احمد شيخ في ابرازه منع الاسلام للملكية الفردية للأرض ، وكأن للمؤلف مصلحة خاصة في تفسير الاسلام تفسيراً رأسمالياً ليستعيض عنه بعد ذلك بالايديولوجية الماركسية . ويؤرخ المؤلف للشيوعية ابتداء من كواد الأول (٤٤٨ ـ ٥٣١ م) وعند خسرو انوشروان (٥٣١ ـ ٥٧٩ م) في فارس وان كانت هناك بعض بوادر الاشتراكية في الاسلام ، فهي ترجع الى مزدك أو الى الاتجاهات الشيوعية الفارسية السابقة على الاسلام ! كما يجعل المؤلف شخصية ابا ذر الغفاري خرافية لم توجد بالفعل ! واذا كان القرامطة قد فرضوا ضرائب على الاغنياء وأرادوا اقامة دولة لمصلحة الجميع فإن الاسماعيلية ظلت تنادي بالملكية الفردية ! وينتهي المؤلف من هذا الفصل الى ان تعاليم الاسلام ليس فيها ما يعارض النظام الرأسمالي وهي نتيجة مرفوضة علمياً .

وفي الفصل الثالث (ص ٤٥ ـ ٨٩) يتحدث المؤلف عن النظم الاقتصادية في العالم الاسلامي في العصر الوسيط ويتساءل : هل عرف الاسلام وسيلة الانتاج الرأسمالي أو القطاع الرأسمالي بعد وجود التكوين الاجتماعي الاقتصادي الرأسمالي ؟ لقد كانت التجارة هي القطاع الرأسمالي وكان المجتمع المكي في نشأة الاسلام مجتمعاً تجارياً ، وكان اغنياء قريش يستثمرون اموالهم في التجارة ويعطون القروض بالفائدة بطريقة عقلية مدروسة ، وكانوا يقصدون بالبيع والشراء الى زيادة الأموال فحسب (ص ٤٥) وقد استفاد من ذلك من يقومون بنقل التوابل من جنوب شبه الجزيرة الى شمالها . ولكن كيف انتقل رأس المال التجاري الى الانتاج ؟ بعد عصر الفتوح ازدهرت التجارة وانتشر القرض بالفائدة في عصر بني أمية وبعد قيام الدولة العباسية انتظمت التجارة وخضعت لنظام دقيق للمحاسبة ، وكانت هناك تجارة الرقيق والحبوب والحيوانات والأقمشة ، وعرف العرب قوانين العرض والطلب

وكانوا يمارسون تجارتهم تطبيقاً لها كما يصرح ابن خلدون بذلك . ولم يكن العرب امناء وكانوا يمارسون الخداع والمغالاة . وبعد ذلك انقسم التجار الى ثلاث فئات : ١ ـ الخزان أو تاجر الجملة بلغتنا الحالية الذي يشتري بسعر منخفض ويبيع بسعر مرتفع . ٢ ـ « الركاض » وهو البائع الذي يرحل من مكان الى آخر وله موكلون في كل مكان يبيع لهم . ٣ ـ « المجهز » الذي يطلب من الوكيل البضاعة . وكانت الفائدة تحسب على اساس نقدي ، وكان الغني يقاس بمقدار ما يكدسه التاجر من ذهب أو فضة أو احجار كريمة . وفي بعض الاحيان استثمر الاغنياء اموالهم في الأرض معلناً بداية قطاع رأسمالي آخر . ويرجع جزء كبير من نشاط الاسواق الى التبادل التجاري للسلع التي من نفس القيمة ، خاصة وقد منع الاسلام ـ هكذا يظن المؤلف ـ أي تدخل في نشاط السوق الحر بالاحتكار أو بالتأثير على قوانين العرض والطلب .

وبالاضافة الى رأس المال التجاري كان هناك رأس المال النقدي (ص ٥٢ ـ ٦٥) القائم على القرض بالفائدة ، وكان معروفاً في المجتمع المكي . وبعد منع الاسلام للربا ظل العرب يمارسونه بالحيل المعروفة في كتب الفقه . ولكن ظل العرب ضعفاء في التجارة وكان ينقصهم « التكنولوجيا التجارية » من بنوك وعملاء وتصريف . . . الخ . وكانت تجارتهم ثابتة ، بمعنى ان البائع لا يتحرك بل يقف أمام سلعته يأتي اليه المشترون . . .

وبالاضافة الى رأس المال التجاري ورأس المال النقدي كان هناك رأس المال الانتاجي الذي يعتمد على الانتاج التجاري المحدود ، وهو انتاج الحرفيين لآلاتهم المنتجة للسلع ، أي انه انتاج استهلاكي محض . فالعامل يعمل آلات الصناع وله أجره على ما ينتج دون ان يكون له نصيب في الانتاج أو في الآلات . وفي بعض الاحيان يشترك بعض المنتجين معاً في نظام تعاوني على اساس من العقد بين المنتجين . وكانت هناك بعض الصناعات المنزلية المنتشرة المسماة بطريقة الانتاج الآسيوي Le mode du production asiatique هي الصورة البدائية للجماعات الاولى التي لم تتطور بعد في وسائل الانتاج ، والتي تتميز بالملكية الجماعية والاكتفاء الذاتي في الزراعة ومتطلباتها قبل ان يبدأ أحد الافراد أو الدولة في الاستيلاء على فائض الانتاج .

ينتهي المؤلف اذن الى هذه النتيجة وهي ان الاسلام لم يؤثر في النشاط الاقتصادي للمسلمين في العصر الوسيط خاصة في النشاط التجاري ، وهو ما يتميز به المسلمون ، حتى ان دعاة الاسلام الاول كانوا تجاراً وكانت التجارة اهم نشاط يميز البلاد المفتوحة . فقد مارس المسلمون الربا الصريح أو المقنع وهو ما يعتمد عليه رأس المال النقدي ، وقد تعامل المسلمون بهذا النظام مع التجار اليهود في موانىء البحر الابيض خاصة في البندقية ومع جميع الجمهوريات الايطالية الحرة في القرن الثالث عشر الميلادي . والحقيقة ان عدم تأثير الاسلام في الحياة الاقتصادية للمسلمين سواء في العصر الوسيط أو في العصر الحديث ، وممارستهم للقرض بالفائدة والتحايل على الربا لا يدل على ان الاسلام ليس نظاماً اقتصادياً كافياً لتوجيه الحياة الاقتصادية ، بل يدل على ان الواقع الاقتصادي يفرض نفسه لأنه أقوى من أي تنظير لا يلائمه .

وفي الفصل الرابع (ص ٩١ ـ ١٢٨) يحاول المؤلف ان يتلمس الاسباب التي من اجلها لم تؤثر الايديولوجية الاسلامية في النظم الاقتصادية عند المسلمين . وحاول ان يطبق الاسباب التي اقترحها ماكس فيبر على العالم الاسلامي . يرى المؤلف ان هناك تفاوتاً بين تطور الايديولوجية الاسلامية وتطور التنظيم الاقتصادي . فبينما اخذ التنظيم الاقتصادي النمط الغربي نموذجاً له ، لم تتطور الايديولوجية الاسلامية بالقدر الكافي . قد يرجع هذا التفاوت الى اهمال المسلمين وقدريتهم في مقابل نشاط الاوربيين واخذهم زمام المبادرة . والحقيقة ان المسلمين لم يأخذوا وحدهم النمط الاوربي نموذجاً لهم بل اخذته شعوب اخرى كثيرة ، وليس الاسلام مسؤ ولاً عن اهمال المسلمين أو قدريتهم . ان نظرية فيبر عن قدرة الاوربيين على التنظير تشابه النظريات العنصرية ، وكان بعدهم عن السحر ورفضهم للايديولوجيات المحافظة اثراً من آثار عصر النهضة وعصر التنوير ونشأة العلم وهي حركات تمر بها كل الشعوب . فاذا كان فيبر قد جعل الاخلاق البروتستانتية مسؤ ولة عن قيام النظام الرأسمالي الغربي فقد حاول رودنسون تطبيق هذه النظرية وقدم في هذا الفصل دراسة عن الايديولوجية القرآنية وعن الايديولوجية الاسلامية .

تتميز الايديولوجية القرآنية بالتعقل والتنظير وطلب البرهان ، بل يستطيع العقل اثبات وجود الله وصفاته . ولقد ذكر القرآن فعل « عقل » اكثر من خمسين مرة وذكر « أفلا يعقلون » اكثر من ثلاث عشرة مرة . تنطبق على القرآن اذن نظرية ماكس فيبر في ضرورة العقلانية لنشأة النظام الرأسمالي . والحقيقة ان دعوة القرآن للتعقل هي دعوة لحرية الانسان في الفهم ورفض الوقوع في الاوهام والاسرار وفي كل ما يعارض العقل الصريح دون ان يكون فيه دعوة للعقلانية وللحرية ، وهي دعامة النظام الرأسمالي كما يتصوره فيبر . ويرى المؤلف ان هذه الدعوة العقلية مرتبطة بالبيئة العربية نفسها وعلاقة العرب بالأرض وبالتجارة ورفضهم للأساطير والطقوس الدينية . صحيح ان العرب كانوا يؤ منون بتعدد الآلهة ولكنها آلهة أقل من مستوى البشر ، لذلك جاء التوحيد الاسلامي عقلياً واضحاً وجاء الاسلام قائماً على العقل والتجربة معاً .

ويرى ماكس فيبر ايضاً ان الايمان بالقضاء والقدر يمنع من نشأة الرأسمالية ، وقد اتهم المسلمون بالقضاء والقدر . والحقيقة ان الاسلام انكر هذه العقيدة عند العرب قبل الاسلام ومنع الرسول من الخوض فيها لتركيز الجهد على العمل ،والصوفية هم المسؤ ولون عن اشباه هذه الدعوة من زهد وتوكل ورضى (ص ١٠٦ ـ ١٠٩) . ويرى فيبر ايضاً ان السحر هو العدو الثاني للرأسمالية ، والقرآن في رأي المؤلف يعترف بالسحر (ص ١٠٩ ـ ١١٣) فقد أكلت عصا موسى ثعابين السحرة . ولكن الحقيقة ان دعوة الاسلام الى العقل والى الفهم تمنع من الالتجاء الى جميع الوان السحر من كهانة وعرافة ونفث في العقد . . الخ . . .

اما الايديولوجية الاسلامية في التاريخ فإنها تؤيد ايضاً الدعوة للتنظير وهذا ما ظهر في تدوين الحديث وقدرة المسلمين على وضع مناهج النقل التاريخي واصول علم النقد التاريخي التي وضعت في أواخر القرن التاسع عشر عند الاوربيين عند سيجنوبوس ولانجلوا Seignobos, Langlois في كتابهما المشهور

مقدمة في العلوم التاريخية Intro. aux sciences historiques (مع ان رودنسون يدعو الى عدم التصديق بالحديث إلا في حالات نادرة) يؤكد علم الحديث اذن الطابع العقلي لتفكير المسلمين كما أن السحر وانتشاره في العصر الوسيط لم يمنع المسلمين من التقدم في العلوم ، كما لم تمنع القدرية (التي يسميها ليبنتز Fatum Mohametanum) من سعي المسلمين . فالاسلام يدعو للعمل ، والجهاد أوضح مثل على ذلك . واذا كان العصر الوسيط لم يعرف مفهوم التقدم Progres ولم يعرف إلا مفهوم « العلو » Superiorité فذلك يرجع الى تصوره لقدرة الله المطلقة وعدم ظهور الوعي الطبقي . وينتهي المؤلف الى ان الاسلام لم يكن عائقاً للرأسمالية -كما يدعي فيبر- وهذا واضح عند سكان مزاب في جنوب الجزائر وهم ينسبون الى احدى فرق الاباضية ويقدسون العمل ومعظمهم من التجار ويقرضون بالفائدة ويستعملون كثيراً من الحيل لتفادي الربا . ليس هناك اذن ما يمنع من تطور العالم الاسلامي ودخوله في طريق الرأسمالية الحديثة (ص ١٢٩) .

والواقع ان كلا النظرتين خاطئة . لم يكن الاسلام لقدريته وايمانه بالسحر حائلاً دون ظهور الرأسمالية كما يظن ماكس فيبر ، فالاسلام ليس قدرياً ، ولا يؤمن بالسحر ، والرأسمالية موجودة في العالم الاسلامي في تطوره الطبيعي من الرأسمالية التجارية ، الى الرأسمالية النقدية ، الى الرأسمالية الزراعية ، الى الرأسمالية الصناعية . وغير صحيح ايضاً ان الاسلام لم يمنع من ظهور الرأسمالية في أشكالها الاولى كما يظن رودنسون : فالاسلام لا يعرف الرأسمالية كنظرية كما ان القطاع الرأسمالي عند المسلمين يرجع الى تطور طبيعي من الاقطاع .

وفي الفصل الخامس (ص ١٣١ - ١٩٣) يحاول المؤلف ان يدرس الرأسمالية المعاصرة في العالم الاسلامي ليجيب على الاسئلة الثلاثة الآتية :

١ - هل نشأ القطاع الرأسمالي من داخل العالم الاسلامي أو من خارجه ؟ .

٢ - هل ساعد الاسلام على انتشار الرأسمالية أم كان عائقاً لها والى أي حد ؟ .

٣ - هل للرأسمالية المعاصرة نوعية خاصة وهل الاسلام سبب هذه النوعية ؟ .

ويجيب المؤلف على السؤال الاول - نشأة القطاع الرأسمالي من داخل العالم الاسلامي أو من خارجه - بعد دراسة التاريخ الاقتصادي المعاصر للبلاد الاسلامية مثل مصر وتركيا وايران وسوريا ولبنان والعراق ، ينتهي الى ان الرأسمالية قد نشأت من الخارج بعد تبني النمط الاوربي للانتاج . وهذا واضح في مصر في عصر محمد علي وبناء رأسمالية الدولة والاحتكار الزراعي والصناعي والتجاري ، وبداية الرأسمال الاجنبي في الغزو وعدم استطاعة الرأسمالية الخاصة الوقوف أمام المنافسات الاجنبية . ثم بدأ القطاع الرأسمالي الوطني بعد ذلك بتأسيس طلعت حرب لبنك مصر لتمويل المشروعات الوطنية ، ولم تكن الصناعات قد بدأت بعد إلا الحرفية . خلاصة القول ان النموذج الاقتصادي للعالم الاسلامي المعاصر كان المشروع الرأسمالي الخاص ثم اخذ هذا النموذج في التطور تبعاً لابنية الاقتصاد الغربي .

وكانت الدولة تقوم بتسهيل الاستثمارات وكانت الرأسمالية الصناعية تقليداً مباشراً لنظم الغرب ، اما الرأسمالية الزراعية فقد نشأت من داخل المجتمع الاسلامي نفسه خاصة في مصر . وكانت رأسمالية البنوك الزراعية أي ان رأس المال الحقيقي كان هو الأرض . ولا يمكن اعتبار الصناعات التحويلية ضمن القطاع الرأسمالي لأنها كانت متناثرة محدودة . وقد نشأ القطاع الرأسمالي بعد ذلك بعد التوسع في المدن، وزيادة الدخل العقاري ، ونمو الملكية العقارية الخاصة (ص ١٤٦) ولم يكن في استطاعة البلاد الاسلامية الحصول على نموذج اوربي امريكي قبل الغزو الاستعماري .

ويجيب المؤلف على السؤال الثاني ـ اثر الاسلام في النظم الاقتصادية الحالية ـ بأن الاسلام لم يوجه أي اعتراض على وسيلة الانتاج الرأسمالي . فهناك صناعة المشروبات الروحية التي تعد من الصناعات الرئيسية في الجزائر ، واستعمال النساء والاطفال في المصانع وكذلك صناعة البن والدخان . وقد يكون تحريم القرض بالفائدة مما يمنع تجميع رؤوس الأموال، ولكن هذا الدور كان ثانوياً للغاية نظراً لكثرة التحايل على هذا التحريم . ورفض المسلمون الاستثمار في الصناعات وكانوا يستثمرون دائماً في الأرض بالتأجير وبالقرض بالفائدة . وينتهي المؤلف الى أن الاسلام لم يؤثر في النظم الاقتصادية إلا من ادعاء الحمية الدينية أو النفاق البورجوازي . ويرى المؤلف ان معارضة الاسلام للرأسمالية اسطورة لأن الاسلام لا يتعارض مع اية صورة من صور الانتاج الرأسمالي (ص ١٦٦) بل ان الاتجاه التعاوني نشأ من بعض الافكار العلمانية المحضة (ص ١٦٧) . والحقيقة ان هذا تعسف كبير : فصناعة المشروبات الروحية انشأها الفرنسيون في عصر الاحتلال الفرنسي وترجع الى التخلف الصناعي الذي لا يحتاج الى الصناع المهرة ، كما ترجع الى انخفاض اجور هذه الفئة من الصناع ، وصناعة البن والدخان ليس فيها ما يضاد الشرع . والنظام الاقتصادي في الاسلام لا يرجع الى هذه النظرة الضيقة من حلال أو حرام بل الى التنظيم الاقتصادي الاسلامي ككل . وبسبب هذه النظرة الضيقة يعتبر المؤلف ان المملكة العربية السعودية هي الدولة الاسلامية الوحيدة التي تمنع الربا وبذلك تكون متمشية مع الاسلام ! ولكن الاموال التي يضعها حكام هذه الدولة في البنوك الاجنبية بالفوائد المركبة وكسبهم المال بلا جهد ألا تعد ربا ؟ (ص ١٦٥ ـ ١٦٦) . وبجوار هذا المصدر الخارجي Exogène للرأسمالية في العالم الاسلامي هناك ايضاً المصدر الداخلي Endogène فقد كان النظام الرأسمالي هو السائد في البلاد المفتوحة ، لأنه يتفق مع الفرد الطبيعي الذي لا يعتمد على أي تنظيم جماعي بل يعتمد على المجهود الفردي وحده . ولكن الاسلام لا يعتبر مسؤولاً عن نشأة النظام الرأسمالي من الخارج أو من الداخل ، اذ ترجع هذه النشأة الى عوامل اجتماعية وتاريخية محضة .

ويجيب المؤلف على السؤال الثالث ـ نوعية الرأسمالية المعاصرة وهل الاسلام سبب هذه النوعية ـ بأن الرأسمالية في العالم الاسلامي تتميز بأنها قليلة النشاط ، وساعد على ذلك عدم الاستقرار السياسي في الشرق الاوسط ، وهجرة بعض العناصر النشطة الى دول افريقيا وامريكا اللاتينية ، كذلك يتميز اقتصاد المنطقة بالرغبة في الكسب المباشر السريع دون مجهود كبير ، أو على الاقل بمجهود فردي وبعقلية الوسيط دون الاعتماد على الرأسمالية المباشرة ، ومع نقص في الخبرة وميل اصحاب الاعمال الى الحياة المترفة :

يخشون المغامرة وينقصهم التنظير والتخطيط ، يتجهون نحو الشيء ونحو الكم . وتشترك معظم الشعوب التي لا تدين بالاسلام في نفس هذه الخصائص ان كانت على نفس المستوى من التطور . وكانت علاقة اصحاب الاعمال بالعمال تقوم على الاستغلال دون مشاركتهم في الارباح ولم تتدخل السلطات الاسلامية في ذلك ، واعتمد أصحاب الاعمال على تشغيل الاطفال دون تحديد لساعات العمل (ص ١٧ - ١٧٨) . لم يؤثر الاسلام اذن في سير القطاع الرأسمالي في العالم الاسلامي ، بل استغل الدين من البورجوازية في اعطاء القطاع الرأسمالي صفة الشرعية (ص ١٨١) .

ويرفض المؤلف جميع المحاولات التي قام بها بعض المفكرين المعاصرين لبيان الجوانب الاشتراكية في الاسلام مثل تحديد الملكية ، والدعوة الى التضامن الاجتماعي (ص ١٨٢-١٩٠) فالملكية حسب التعريف المشهور هو حق الاستغلال والانتفاع والتصرف في الشيء طبقا للقانون ، وكل من أساء استعمال هذه الحقوق الثلاثة نزعت منه الملكية ، وكان بيت المال هو رأس مال الدولة ولها الحق في استثماره للمصلحة العامة ، فالملكية في الاسلام مرتبطة بالاستثمار ، ويمنع الاسلام تكديس الاموال وتخزينها (ص ١٨٣) . ومع ذلك يرى المؤلف ان ذلك كله لم يمنع من تنمية القطاع الرأسمالي في البلاد الاسلامية ، وأن كل هذه المحاولات هي تغطية الاشتراكية بشعارات اسلامية أما للحد منها أولدعمها، اذ يستطيع الرجعيون والتقدميون على السواء استعمال شعارات الدين . كما يرفض المؤلف محاولة مصطفى السباعي في كتابه « الاشتراكية في الاسلام » ويرى ان مبادىء التضامن الاجتماعي التي يعتمد عليها المفكر المصلح لا تكفي لتكوين ايديولوجية فعالة ، ويجعل هذا الاتجاه مجرد نظرة لا أساس لها في واقع المسلمين . ويرى ان الاسلام دعوة للاقتصاد الحر وان اشتراكية الاسلام كغيرها في سائر الأديان انسانية محضة . خلاصة القول ان من يربط الاسلام بالرأسمالية بورجوازي يبغي مصلحته الخاصة ويغطيها بشعارات الدين ، ومن يربطه بالاشتراكية خطيب متحمس ما زال في مرحلة الاصلاح الديني . ويرى المؤلف ان الاشتراكية لم تتحقق بالفعل إلا في ثورة اكتوبر في روسيا . واذا كانت حصيلة الثورة الفرنسية اقامة دولة ديموقراطية فحصيلة الثورة الروسية اقامة دولة دون طبقات متميزة . وينتهي المؤلف بقوله : « لا يوجد طريق اسلامي للاشتراكية . قد يكون هناك في المستقبل طريق مراكشي أو جزائري أو مصري أو عربي أو تركي أو إيراني نحو الاشتراكية ، ولكن من المستبعد ان تنبع هذه الخصائص من الدين الاسلامي » (ص ١٩٣) . ينفي المؤلف اية صلة بين الاسلام كدين والاشتراكية كنظام .

رابعاً - الايديولوجية والدين :

الدين ايديولوجية بطبيعته ، ولا يستطيع ان يدرك ذلك إلا من تحرر من تصور الدين القديم كمجموعة من العقائد المغلقة أو العواطف الصوفية التي تشوبها الأساطير والمعتقدات الشعبية . وقد استطاع رودنسون ان يتحرر من هذا التصور القديم واستطاع ان يفهم الدين كايديولوجية ، وساعده على ذلك اعتناقه للماركسية ، كما ساعده اتباع المنهج النظري لا المنهج التاريخي (ص ٨) ، ولذلك رفض رودنسون استعمال منهج المستشرقين الذين يؤرخون « للانسان المسلم » واتبع منهجاً نظرياً اجتماعياً

يدرس فيه المجتمع الاسلامي .

ويخصص المؤلف الفصل السادس والاخير (ص ١٩٥ - ٢٤٣) بعنوان « ختام ووجهات نظر » لهذا الموضوع ويبدأ برفض الايديولوجية السياسية لتكوين نظام اقتصادي اشتراكي ، لأنها سرعان ما تتحول الى الصور الاولى للنظام الرأسمالي ، اذ انها تنشأ أولاً بدافع وطني ، وتكون البورجوازية هي أول من يستفيد بمرحلة ما بعد الاستقلال ، وهذا واضح في كثير من البلاد النامية في آسيا وافريقيا (ص ٢٢٧ - ٢٢٨) ، ولا يكفي التخطيط غير الملزم لتوجيه الاقتصاد توجيهاً اشتراكياً (يستشهد المؤلف بالايديولوجية الكمالية في تركيا وباتجاه الثورة العراقية سنة ١٩٥٨) . ان الايديولوجية السياسية لا تكفي ان لم تصبح في نفس الوقت ايديولوجية اقتصادية ، ومن ثم تفرض الايديولوجية الاشتراكية نفسها ، ويساعد على ذلك قوة الشعوب المتحررة حديثاً وانتشار الايديولوجية الماركسية بين مثقفيها ورغبتها في القضاء على اصحاب الامتيازات وقت الاحتلال وفيما بعده .

ثم يصنف المؤلف الايديولوجيات الى ثلاثة انواع : ايديولوجية وطنية تقوم اساساً على الوطن كقيمة ، وايديولوجية دينية تقوم على تعظيم الله ، وايديولوجية انسانية أو ايديولوجية شاملة تجعل من الانسان القيمة الاولى (ص ٢٣٠ - ٢٣٢) . ولكن ينقص هذه الايديولوجيات الثلاث الاساس الاقتصادي ، وقبول هذا الاساس معناه الاعتراف بالصراع الطبقي وهو مقياس صدق ايديولوجية عن اخرى . ولا شك ان الايديولوجية الشاملة هي اقربها الى تأكيد هذا الصراع ، لأن الايديولوجية الوطنية أو الدينية تتحول في كثير من الاحيان على أيدي الوصوليين وأصحاب الامتيازات باسم الوطن مرة ، وباسم الدين مرة اخرى ، الى رجعية أو فاشية . والايديولوجية الاشتراكيةوحدها ، التي تقوم على الصراع بين الطبقات ، هي القادرة على الالتزام بقيمها .

ولكن ما هو دور الدين في الايديولوجية ؟ لقد لعب الدين في العصور الوسطى نفس الدور الذي تلعبه الايديولوجية في العصور الحديثة (ص ٢١٦ - ٢٢٢) صراحة أم كغطاء لعوامل اقتصادية . وقد استطاع المؤلف ان يكشف عن استغلال الدين كوسيلة للحد من التيار الثوري ، وللابقاء على المكاسب الطبقية للمفسرين ، كما استطاع ان يحلل ظاهرة سوء النية في التفسير ، وكيف يتم التفسير بدوافع اقتصادية بحتة تحت غطاء من المحافظة على العقائد والقيم الاخلاقية ، أي انه استطاع ان يبين الصلة بين التدين والنفاق ، وهي الصلة التي تحدد التكوين النفسي للبورجوازية التي تدعي الايمان والتمسك بالدين . ولا يتحرج المؤلف من ذكر الوقائع المشهورة كالحروب الصليبية في تغطية الدوافع الاقتصادية تحت ستار الدين (الكسب التجاري لجمهورية البندقية من نقل المحاربين ، رغبة الامراء في احتلال اراضٍ جديدة . . . الخ) (ص ٢١٦ - ٢١٧) ، ويندد بتفسير بعض المتدينين تفسيراً يراعي التفاوت في الرزق ويبقي على التركيب الطبقي باسم الدين . يدعو المؤلف اذن الى التفسير « اليساري » للدين فهو أقرب الى طبيعته كعامل محرك في ثورات الشعوب وفي تعبئة الجماهير لاغراض اقتصادية (ص ٢٣٢) ولكن أراد أولاً بناء الشعوب بطريقة يستطيع الفرد بها ان يضع النظام الاقتصادي ، وما زال الاسلام

يستعمل للحد من التيار الثوري وللمحافظة على المكاسب الطبقية (ص ٢٣٤) ولقد التجأ من طبقت عليهم بعض قوانين الاصلاح الزراعي في سوريا الى علماء الدين يطلبون منهم العون ضد الاتجاهات الاشتراكية أي ان الايديولوجية الرأسمالية لا تحتاج الى تعبئة الشعوب فهي تلقائية يعمل بها كل فرد أما الايديولوجية الاشتراكية فلا بد لها أولاً من تعبئة الجماهير وتوعيتهم وانشاء الكوادر وتنظيمها .

ولكي تستطيع الايديولوجية الاسلامية ان تقوم بمهمتها عليها ان تدخل في الصراع الطبقي ، وان تحرك المسلمين بدافع من هذا الصراع (ص ٢٢ - ٢٤٣) . ويجب اذن ان يعاد تفسير الاسلام في الصراع الطبقي ، بعد تعبئة جماهير الفقراء والمعدمين واصحاب الحق ، وان تصاغ اخلاق النضال كما هو الحال عند المسلمين اليساريين في السنوات الاخيرة ، ودخول بعض رجال الدين في الثورات المسلحة في امريكا اللاتينية ، بذلك يقضي المسلمون على كل التفسيرات الرجعية للاسلام التي تجعل منه حداً عائقاً للتحول نحو الاشتراكية باسم الدين مرة ، وباسم التقاليد مرة اخرى ، وباسم الوطن والأرض مرة ثالثة . إن مصير العالم الاسلامي مرتبط بالصراع الطبقي الذي لا بد وان يأخذ مكانه في المستقبل (ص ٢٤٢) ، وبذلك تثبت الايديولوجية الماركسية انها أقدر الايديولوجيات على تعبئة الشعوب وتحريكها . لا يكفي الاسلام اذن في نظر المؤلف ، كايديولوجية في العصر الحاضر إلا اذا دخل في صراع الطبقات (ص ٢٤٥) . صحيح ان العالم الاسلامي له نوعيته ، ولكنه لا يند عن القوانين العامة للتاريخ الانساني وقد يحل الصراع بين الجماعات السياسية محل الصراع الطبقي (كما حدث غداة استقلال الجزائر) ولكن يبرز الصراع من جديد لأنه ضروري في مرحلة التحول من نظام اقتصادي الى نظام آخر . ولا يكفي ان تقوم الدولة بهذا التحول لأن الطبقة الحاكمة تجري هذا التحول في صالحها لما تتمتع به من امتيازات وسلطة اخذ القرارات واعطاء الأولويات في التخطيط (ص ٢٣٦) ويستمر هذا فترة طويلة مع استمرار الوعود برفع مستوى الشعب . فاذا ارتفع المستوى الى حد قليل ظن الناس ان ما تتمتع به الطبقة الحاكمة جزاء لها على ما قامت به ولا يمكن للطبقات الحاكمة ان تتخلى عن امتيازاتها اذا ما طلبت منها الطبقات الكادحة ذلك . ومن ثم ينشأ الصراع ، ولا يمكن للمساومات وللخطب ولوسائل التهدئة والتسكين ان تخفف من حدة الصراع الموجود بالفعل . ولقد لعب الاسلام في الماضي دوره في الصراع بين الطبقات عندما انتصر ضعاف المسلمين له ضد تجار مكة واشرافها . وان جرائم الاقطاع في الريف المصري في العصر الحديث لاصدق دليل على ذلك .

ولكن مهما كان الدين قادراً على تحريك الشعوب ، خاصة بالنسبة للاسلام واوضاع المسلمين الحالية من تعرض لاخطار الاستعمار والرأسمالية ، والصهيونية العالمية ، فلا بد وان يتحول الى ايديولوجية كاملة وهي وحدها القادرة على اعطاء الاسس النظرية للثورة . وذلك لا يتم الا اذا تحول الى ايديولوجية اقتصادية . ويرى المؤلف ان الايديولوجية الاسلامية لا تستطيع ان تقوم بدورها في ملء الفراغ الذي تتركه الايديولوجية الاقتصادية التي هي وليدة العصر الحديث (ص ٢٣٢) ، اذا لم يشأ الدين ان يغير النظم الاقتصادية السائدة تغييراً جذرياً بل تابع النظم القائمة ونشطها(تنشيط التجارة بعد عصر الفتوح) . ولكن هذا الحكم هو اسقاط للايديولوجيات المعاصرة على التاريخ القديم الذي كانت

مشاكله من نوع آخر . فاذا كانت مشكلة العصر هي العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس ، فإن مشكلة العصور القديمة كانت تحرر الانسان الداخلي وهذا ما قامت به الأديان . ويعترف المؤلف بأنه يمكن وضع ايديولوجية اقتصادية ثالثة (غير الرأسمالية والاشتراكية) وهذا ما ينكره الاقتصاديون الغربيون الذين لا يرون بديلاً للرأسمالية إلا الاشتراكية (ويقصدون بها الشيوعية لتخويف البلاد النامية) . ولا يعتمد هذا الطريق الثالث في رأي المؤلف على الدين بالمعنى التقليدي ، فليس هناك اقتصاد مسيحي أو اسلامي أو يهودي أو بروتستانتي ، فرنسي أو الماني أو عربي أو تركي ، بل هناك نظم اقتصادية علمية تتطور حسب الاوطان والظروف لكل بيئة . ولو ان المؤلف درس بعض المحاولات الاقتصادية الممتازة في التراث الاسلامي مثل « السياسة الشرعية » لابن تيمية أو « الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية » لابن القيم أو « الحسبة في الاسلام وظيفة الحكومة الاسلامية » لابن تيمية لاستطاع ان يحلل الايديولوجية الاسلامية في جانبها الاقتصادي السياسي ولوجد فيها مقومات الثورة الاقتصادية والتنظير السياسي (الولايات) والاقتصاد (الاموال) والقانوني (الحدود) . ان عقائد الاسلام لا تتغير (هذا ما يعيبه المؤلف ص ١٩٨) بل يتغير تفسيرها حسب تطور الواقع نفسه وثورية المفسر . فاذا تطور الواقع اكثر من مسايرة التفسير له ظن الباحث ان عقائد الدين لم تتغير ، واذا تطور التفسير أسرع من مسايرة الواقع له (كما هو الحال في تفسير أبي ذر الغفاري في عصر بني امية) بدا الاسلام اكثر تقدماً من الواقع نفسه . وتلك مهمة المفكر المسلم في العصر الحديث في اعادة التنظير وهو يعبىء الجماهير في ثورتها وفي صراعها مع آلهة العصر .

٢ ــ جارودي في مصر(*)

جميل للغاية ان تنفتح التجارب الاشتراكية في بلدان العالم الثالث على غيرها من التجارب حتى يمكن ان تعطيها من خبرتها ، خاصة اذا كان لديها نموذج فريد لم يسبقه اليها احد ، أو أن تأخذ منها اذا كانت تشعر بحاجة لذلك لسد النقص فيها . ولكن أجمل منه ان يتم هذا الانفتاح على المستوى الشعبي لا على المستوى الرسمي ، فالصحافة الآن ملك الشعب بملكية الاتحاد الاشتراكي لها ، والاتحاد الاشتراكي هو تحالف قوى الشعب العاملة عند من يرضى ومن لا يرضى . اذ يحتاج المثقفون حقاً لمن يلتقون معه باستمرار ، يحاورونه ويحاورهم ، ويناقشونه ويناقشهم ، ويسمعونه ويسمعهم ، وهذا يفسر لنا سبب الاقبال الشديد على مثل هذه اللقاءات ، ورفض قصر الدعوات على البعض دون البعض الآخر وحتى يتم التحام حقيقي بين الزوار الكرام وجماهير المثقفين التي يدل حرصها على اللقاء على انفتاح حقيقي على تجارب الغير ، وعلى عشق غريب لكل ما يدور في تيارات الفكر العالمي ، وعلى انهم بالفعل الطليعة الواعية من الشعب .

وقد تمت زيارة روجيه جارودي لمصر في الشهر الماضي ، وكانت زيارة ، من حيث الترتيب والتنظيم واللقاء ، اجدى بكثير من زيارات سابقة لها مثل زيارة سارتر الذي تحول في غمضة عين الى نجم اجتماعي تتهافت عليه الالوف طلباً لتوقيعاته أو رغبة في رؤ ية رفيقة حياته ، حتى عزل عن جماهير المثقفين ولا سيما المتخصصين منهم ، وقد بحث سارتر عن المثقفين فلم يجدهم ، ذلك لأنه لم يحاورهم ولم يحاورونه ، وهو فيلسوف الجدل ، حتى لقد كانت زيارته للجامعة أقرب للهرج والمرج منها الى اللقاء الفكري ، كما كانت محاضرته فيها عطاء دون أخذ ، وكانت الزيارة كلها أقرب الى السياحة منها الى اللقاء الفكري . لم يناقشه أحد في قضايا « الوجود والعدم » ، وقد كان يود سماع آراء المثقفين فيها ، فالمفكر ينال بالفكر اكثر مما ينال

(*) الكاتب ، يناير سنة ١٩٧٠ ، العدد ١٠٦ .

بالدعوات .

أقول ان زيارة جارودي لمصر كانت احسن ترتيباً ، واجدى لقاء ، وأثمر فكراً ، على الأقل لقد فهمنا الرجل ، ولا ريب أنه فهمنا ايضاً أو كان يفهمنا قبل أن يأتي وتأكد لديه ما رآه وسمعه . عقد المثقفون معه لقاء ، وكانوا يرجون لقاءات عدة . كان هناك لقاء فكري بالاضافة الى الجانب السياحي ، شارك فيه عدد من المثقفين ، وشارك فيه الجمهور على صفحات الجرائد ، ولا ريب أنه سيظل يشارك فيه لمدة طويلة في مجلاتنا الثقافية وندواتنا الفلسفية .

وليس الغرض هنا هو كتابة تقرير عن هذه الزيارة الكريمة أو وصف برنامجها أو تلخيص ندواتها ، ومحاضراتها بل معالجة ما طرحته بيننا من قضايا وما أثارته وما لم تثره فينا من افكار .

وفي مثل هذه الزيارات التي يتم فيها اللقاء بين احد المفكرين الاجانب ، خاصة اذا كان من أمثال جارودي ، المفكر الفيلسوف ، الاشتراكي ، وبين مثقفينا ان نستفيد منه اكثر مما نفيده ، وان نتعلم منه اكثر مما نعلمه ، وان نسمع له اكثر مما نسمعه نحن . لقد تصورنا جارودي على انه مستشرق من طراز برك ورودنسون وغيرهما ، ضليعاً في الحضارة الاسلامية ، خبيراً بأحوال المسلمين الحاضرة ، عليماً باللغة العربية ، بل ومؤمناً بكتاب الله وسنة رسوله لكثرة ما سمعنا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، فاستمعنا اليه وهو يحاضر في الحضارة الاسلامية - التي يسميها الحضارة العربية وهي تسمية خطأ لانتساب الفكر الى الدين لا الى الجنس - وفي الاسلام كما نستمع الى شيخ الأزهر ، فاستشهد الفيلسوف الكريم بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة ارضاء لأذواقنا ، اي أننا استمعنا اليه في اشياء يحتاج هو لسماعها منا ، وهذا شيء طبيعي لا ندعي فيه نحن موقف الاساتذة ولا نطالب منه أن يأخذ موقف التلميذ ، لأن معلوماته عن التاريخ الاسلامي كحضارة أو عن الاسلام كدين لا تزيد عن معلومات أي مثقف أوروبي عادي غير متخصص ، يعلم ان العرب كانوا حملة العلم الى اوربا ، وانهم نقلوا العلم اليوناني وزادوا عليه مشكورين ، ويعلم ان الاسلام دين أتى لصالح الفقراء والمعدمين ، وان كل دين سماوي هو بالضرورة دين أتى لصالح الجماهير الى آخر ما يقال في الصحافة واجهزة الاعلام والندوات والمحاضرات في الغرب عما يسمونه « الاسلام الحديث » ويقصدون به حياة المسلمين في العصر الحاضر وكيفية التوفيق بين الاسلام كدين وبين مظاهر المدنية الحالية . ليس جارودي هو المسؤول عن ذلك بل نحن الذين وضعناه في هذا الموقف حتى لقد سأله البعض منا عن رأيه في الموسيقى الاندلسية وهل هناك أثر عربي فيها وكأنه احد المتخصصين في الموسيقى العربية .

لم نحاول ان نستمع اليه فيما يعرفه افضل منا وفيما نستطيع ان نستفيد منه ، فقد اتى الزائر الكريم ليفيدنا لا كي نفيده . لم نحاول مثلاً ان نسأله عن حركة الشباب الاخيرة في فرنسا في العام الماضي وعن ثورات الطلبة والعمال والفلاحين ، أسبابها ومبرراتها ، اهدافها وما تحقق منها وما لم يتحقق وعن دور الحزب الشيوعي فيها ، وعن اثر ذلك على الحياة الثقافية في فرنسا وفي تغيير نظم الجامعات ، وعن اشتراك الطلبة الفعلي في وضع المناهج والمقررات وتعيين الاساتذة ونظم الامتحانات وادارة الجامعة وعن كل ما

طلبه اليسار الجديد ، خاصة ونحن نقيم المهرجانات للأدباء الشبان ، بل ونطالب بانشاء علم خاص للشباب يكون جماع العلوم الانسانية الاخرى ويعطي للشباب حقه من الدراسة والاهتمام . لم نحاول أن نسأله عن التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية المعاصرة في فرنسا وعن المعارك الفكرية الدائرة بين البنائية والماركسية أو عن دور البنائية في تقدم العلوم الانسانية خاصة وان لدينا في مصر سرطاناً يسمى « البنائية » كلما ذهبت في مكان سئلت عنه وكأنه شبح العصر كما نسأل عن التكنولوجيا وكأنها إله العصر الحديث . لم نحاول ان نعرف منه مدى تقدم العلوم الانسانية وعن آخر التطورات في مناهجها وهو ما نحاول التعرف عليه هنا بلا جدوى فلا نجد امامنا من سبيل إلا الاعداد الخاصة من مجلاتنا الثقافية نثير فيها آخر التطورات في قضايا علوم الانسان كما هي منذ عشرين أو ثلاثين عاماً . إن جامعاتنا ما زالت ترى العلوم الانسانية على ما كانت عليه منذ نصف قرن تقريباً أو يزيد ، فالى عهد قريب كنا في علم النفس نقف على مشارف علم النفس الفيزيولوجي ونطالب بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية في علم النفس وهي الدعوة التي انتهت منذ قرن تقريباً . وفي علم الاجتماع ما زلنا على مشارف المدرسة الاجتماعية عند دوركايم وليفي بريل وقد اصبحت هذه المدرسة الآن داخل علم الاجتماع جزءاً من تاريخه لا يذكرها أحد إلا على سبيل ضرب المثل بالبساطة والتقليد ، وفي الاخلاق ، ما زلنا على التعارض التقليدي بين المثاليين والواقعيين ، بين من يدرسون ما ينبغي ان يكون ومن يدرسون ما هو كائن ، وان الاولين هم الاخيار واللاحقين هم الأشرار . وفي المنطق لم نتعد مرحلة الوضعية المنطقية التي نشأت في أوائل القرن وما زلنا نحاول التعريف بأشكال المنطق الرياضي والرمزي ، ومن يفعل ذلك يكون قد أتى بالعجب العجاب ، أو قد أتى بما لم يأت به احد أو بما استعصى على الآخرين . وفي الفلسفة نقف عند كانط ، وفي اللغة لم نتجاوز الدراسات التقليدية عن الصلة بين اللفظ والمعنى في الأدب أو بين اللغة والفكر في الفلسفة أو في نشأة الكلام عند الطفل في علم نفس الطفل والاضطرابات اللغوية في علم النفس المرضي ، ما زلنا نتحسس الطريق نحو علم اللغة العام . وفي الدين ما زلنا نتصوره على انه مجموعة من العقائد والطقوس والعبادات والشعائر والمراسيم لا يمسه إلا المطهرون ولم نعلم بعد انه اصبح الآن علماً انسانياً يدرس في علم الاديان المقارن وفي علم النفس الديني ، وعلم الاجتماعي الديني ، وعلم الاقتصاد الديني[1] ، وعلم الاخلاق الديني ، وعلم الجمال الديني . . . . الخ فما كان احوجنا ان نتعرف على الوضع الراهن لعلوم الانسان من الزائر الكريم !

* * *

لم نحاول ان نعرف منه موقف المثقفين الفرنسيين من القضية العربية ، وعن مدى التغير الذي حدث في الرأي العام الفرنسي وعن أهم طرق مواجهة الدعاية الصهيونية وعن اتصال المثقفين الفرنسيين

---

(١) انظر « الدين والرأسمالية » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر » .

بقضايا العالم الثالث ومدى تأييدهم لحركات الشعوب . لم نعرف منه مدى مساهمته في نشاط الطلبة العرب في فرنسا وعن مدى تأييده لهم في نشاطهم من اجل منظمات المقاومة الفلسطينية . كل ذلك كان اجدى لنا أن نتعلمه منه لا أن نتعلم منه ما نعرفه حق المعرفة ، حتى اننا سمحنا لأنفسنا عقب كل محاضرة باكمال ما نقص من محاضرته وبالقاء محاضرات اخرى عليه جهزها السادة المناقشون قبل ان يستمعوا لما سيقول ، البعض يحييه بتحية الاسلام والبعض الآخر يحكي له قصة ابراهيم الخليل ، فريق يدلي له بالنصوص من الكتاب والسنة وفريق ثان ينساه ويحادث المستمعين ويطربهم مذكراً اياهم بمجد الاسلام القديم ، ومثيراً حميتهم بعد ان لمس عواطفهم الدينية ، وفريق ثالث يستعرض معلوماته والزائر الكريم يستمع ويستفيد ويعتذر عن نقص معلوماته .

واخيراً ، لم نحاول ان نتعرف منه على آخر تطورات الفكر الاشتراكي في فرنسا خاصة وان الزائر الكريم رئيس مركز الابحاث الماركسية التابع للحزب ، وله مع التوسير Althuser حوار مستمر . لم نسمع منه أية محاضرة عن الاساس النظري لتجديد الفكر الماركسي وكيف يكون الانسان اشتراكياً علمياً وفي نفس الوقت يؤمن بكل التراث الاسطوري الموجود لديه . لم نعرف منه كيف يكون الانسان اشتراكياً ووجودياً معاً ، كيف يؤمن بالتاريخ وبالفرد في آن واحد ، كيف يكون الانسان اشتراكياً وبرجسونياً معاً يؤمن بالجماعة ، ثم بخلق الذات للذات وبالحرية الخالقة لنفسها وبالفعل الذي ينحو نحو المفارقة والتعالي .

وعلى مدى هذا اللقاء الفكري الطويل كان كل النقاش يدور حول كل شيء إلا حول ما يدور في مصر ، بالضبط كما يحدث في جامعاتنا ، في اقسام الفلسفة مثلاً ، عندما نتحدث عن تاريخ الفكر العالمي ونتوقف قبل تاريخ الفكر المصري الحديث . ان شغلنا الشاغل اليوم هو تجربتنا الاشتراكية ، أصالتها وجدتها وما حققته حتى الآن وما زال أمامها لتحقيقه ، وان قضايانا الكبرى اليوم هي التخلف والاحتلال ، وان كل لقاء فكري لا يعرض لهاتين القضيتين لهو فكر عاجز أو هارب أو خائن . قد يكون السبب في ذلك هو ان موضوع التجربة الاشتراكية في مصر لم يكن موضوع المحاضرات ، بل كان موضوع الندوات التي عقدها الزائر الكريم مع قيادات الاتحاد الاشتراكي وأماناته . ولكن ما كان أجدى ان يناقش جماهير مثقفينا تجربتنا الاشتراكية خاصة وانها اصبحت مسألة حياة أو موت بالنسبة لنا ، فضلاً عن ان جماهير المثقفين قد عقدت العزم بعد الخامس من يونيو على المساهمة الفعالة والاكثر ايجابية في الحياة السياسية وعلى المشاركة فيما يدور بيننا من نقاش وحوار وطرح للأسئلة احساساً منهم بالمسؤولية ، وإيماناً منهم بطبيعة دور المثقفين ، واستجابة لطلب قائد الثورة عندما طالب الجماهير في خطابه الاخير في نوفمبر الماضي بالتفكير في تكوين لجان المواطنين من اجل المعركة ، وفي التعرف على مهامها ، وطرق تكوينها ، وصلتها بالانظمة السياسية القائمة وبالسلطات التنفيذية ، وبلجان الدفاع المدني ، وبالمقاومة الشعبية وبالجيش النظامي ، وبجماهير الشعب العريضة .

حتى في هذا العلم الذي حاولنا أن نأخذه منه لم نكن نتعامل معه كما يتعامل مفكر مع آخر ، بل كان

كل منا يثني على صاحبه ، كان يمدح في الحضارة العربية ويفخر بتاريخنا القديم ، ويثني على الاسلام ويعتز به كأصل من أصول الاشتراكية ، كان يعتز بتجربتنا الاشتراكية ويعتبرها موصلة ، لا ريب فيها ، الى الاشتراكية العلمية حتى ولو لم نتبين هذه الاشتراكية العلمية نفسها ، وحتى لو لم ينشأ حزب طليعي ثوري يقوم بمهمة بناء الاشتراكية ، وكنا نحن بدورنا نثني على هذا المستشرق المنصف للحضارة الاسلامية ، وعلى هذا المسيحي المسلم الذي يؤمن بالتوراة والانجيل ويستشهد بنصوص القرآن والحديث ، وكنا نعجب بهذا الاشتراكي المنفتح على الديانات ، وهذا الماركسي المتحرر الذي يرفض الجمود ويدعو الى التحرر الفكري ورفض الجمود العقائدي ، ويطالب الناس بالاخوة ، ويدعوهم كما دعاهم سقراط من قبل ، الى النقاش الحر في الاسواق بحثاً عن الحقيقة وممارسة للفضيلة . لقد اعجبنا به واعجب هو بنا على ما يبدو ، ورأى كل منا في الآخر ما يريده ، رأى فينا الاشتراكية النابعة من الاسلام ورأينا فيه الاشتراكية النابعة من المسيحية ـ على ما تقول آخر الدراسات عنه ـ ومن ثم كان اللقاء الفكري بين اخوة متحابين في الله ويجتمعون على الخير !

والحقيقة ان اللقاء لا يكون مثمراً إلا بقدر ما فيه من تعارض ، فالتعارض يدل على الخصوبة ، ومن خلال التعارض يتم تعميق الفكر ، فكرنا وفكره على السواء ، بل ان بعض الفلاسفة المعاصرين مثل برجسون يجعل النفي عملاً فلسفياً أصيلاً ان لم يكن هو العمل الفلسفي الوحيد ، وان الفكر يجدد نفسه عن طريق نفي ما سواه ، ونحن ، على ما يبدو ، لم نجد شيئاً في فكر جارودي نحاسبه عليه ، وهو أيضاً ، كما ظهر ، لم يجد شيئاً في فكرنا يمكنه تصحيحه لنا . لقد وجدنا كل شيء لديه في الكمال والتمام ، ووجد هو كل شيء لدينا في التمام والكمال . وكثير من المفكرين الشرفاء والاصدقاء المخلصين عابوا علينا كثرة القول وقلة العمل ، واشتداد العاطفة ونقص التفكير ، والتسرع والتهور وهي ملاحظات مخلصة نرى جديتها وصدقها . نستطيع ان نقول اذن ان اللقاء لم يكن صريحاً ، فنحن لم نقل له كل ما يريد وهو لم يقل لنا كل ما يعرف . لقد اعطى كل منا للآخر اكثر مما يستحق ، جعلناه ماركسياً منفتحاً وهو في الحقيقة كاثوليكي تقدمي ، وجعلنا اشتراكيين مستقلين ونحن في الحقيقة ما زلنا في طريق التحول الاشتراكي .

* * *

أما محاضراته الثلاث فلم تتعد المحاضرة الأولى منها عن دور الحضارة العربية في التاريخ ما نردده بيننا في المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة في جامعاتنا المصرية ، التي يسودها التصور القومي للعلم[٢] . نفخر بحضارة الماضي فقط دون ان نضع أسساً علمية لدراسة تراثه ، ونزهو بالمنهج التجريبي دون ان نحاول استخراج اسسه أو ان نعلم آخر تطوراته . والتصور القومي للعلم في حقيقته لا

---

(٢) انظر « جمال الدين الافغاني » في هذا الكتاب .

يدل على عظمة الماضي بقدر ما يدل على ضعف الحاضر واحساساً منا بالنقص أمام تراثنا القديم وتعويض ذلك عن طريق الفخر بالآباء والاجداد .

خلاصة القول ان دور العرب في التاريخ لم يتعد ما نقرأه دائماً في كتب تاريخ الحضارة الغربية وما تذكره عن دورنا ، وما نكرره نحن على غير وعي منا ، وهو الدور الذي لا يتعدى حمل العلم ونقله من اليونان وتسليمه لاوربا ، اي اننا مجرد حمالين ، نهلنا العلم من اليونان ، فاليونان هم مصدر العلم كما هو معروف في التصور الاوربي لمصادر الحضارة الاوربية . لقد عرف العرب طب أبقراط وجالينوس ، وحفظوه بلا تحريف أو تشويش ، أي أننا ، ولنا الخير في ذلك ، حملة علم امناء ، لم نضيع الامانة التي عهدت الينا محافظة منا على الاصول ، ونحن حفظة القرآن ، ثم زدنا عليه مشكورين ، ثم نقلنا ذلك كله الى الغرب أو نقله الغرب عنا فأخذ الغرب منا كما نأخذ نحن عنه الآن ، وهذه بضاعتنا ردت الينا . كلنا خدام الغرب ، اليونان مخترعو العلم ونحن ناقلوه ، وكلنا نصب في الغرب . ان نهضة الغرب ترجع لنا كما ان نهضتنا الحالية ترجع للغرب ، واحدة بواحدة ، فلا هو أفضل منا لأنه يعطينا اليوم ولا نحن أفضل منه لأننا اعطيناه بالأمس .

هذا التصور القومي للعلم مبني على الشعور بالنقص أمام الحضارة الغربية وعلى تعويض ذلك بماضي الآباء ومآثر الاجداد وبما أسدوه للغرب من خدمات تعويضاً عما يسديه لنا الغرب اليوم . والغريب اننا نفخر بأننا حملة العلم مع ان الغرب اليوم لا ينقل علمه من مصدر آخر بل يخترعه ثم يعطينا اياه ، وفرق بين ناقل الامس ومخترع اليوم ، وقد أتى هذا التصور القومي للعلم بعد عصر التحرر من الاستعمار ، وبعد ان حاول الاستعمار أن يسلبنا ارضنا وتراثنا ، فاذا نحن استعدنا الأرض أو كدنا ، فلم يبق لنا إلا استعادة التراث بنفس الروح القومية . وخطورة هذا التصور انه يعطينا من السكينة والرضا والطمأنينة على حاضرنا الشيء الكثير ، فما دمنا قد كنا سادة الامس فلا ضير ان نكون عبيد اليوم ، وان كنا عبيد اليوم فيغفر لنا أننا كنا سادة بالامس ، ان جهلنا النسبي اليوم يجد تعويضاً له في علمنا بالامس الذي يشهد له الجميع ونحن نسر لشهاداتهم . وانه لتصور ، حتى من الناحية القومية المحضة ، ضار بالشعور القومي لأنه يخدر اكثر مما يحث على البحث .

وزائرنا الكريم ليس مجرد فيلسوف بل هو فنان أيضاً ومن ثم فهو ثقة اذا تحدث في الجانب الفني في تراثنا القديم . وقد تناوله بالفعل وعرض لفننا المعرف باسم الفن العربي L'Arabésque ورأى فيه فناً يمكن ان يساهم في بناء واقعية اشتراكية ويمكن الاعتماد عليه في التعبير عن قضايانا المعاصرة ! كيف يمكن التعبير بواسطة هذه الاشكال الهندسية المتكررة عن الفقراء والمعدمين أو عن المطرودين والمنبوذين عن الديار ؟ نحن نعلم ان هذا الفن كان وليد قصور الامراء أو مساجد الخلفاء التي بنيت تخليداً لذكراهم اكثر مما بنيت لذكر الله أو لاعلاء شأن كلمته . صحيح ان الواقعية لا تعني الخطابية المباشرة ، فلا تعني واقعية الحرب رسم جندي شاهراً سلاحه ، ولا تعني واقعية المعدمين رسم طفل يتضور جوعاً ويتلوى على بطنه الملأ ، ولكن صحيح ايضاً ان الواقعية الاشتراكية لا تعني الاغراق في التجريد ، وإلا لما كان هناك مبرر

لوجودها ، وان تصور الواقعية بلا ضفاف لهو انكار لمبدأ الواقعية نفسه وهو انه فن يعنى بالمضمون اكثر مما يعنى بالشكل ، ويهدف الى تصوير الواقع اكثر مما يهدف الى تصور الواقع من خلال الخيال . ان تصور الواقعية بلا ضفاف لشبيه بتصور الاشتراكية العلمية دون الماركسية اللينينية .

ان تصور زائرنا الكريم للفن انعكاس لتصوره للايديولوجية ، فبما أن الماركسية اللينينية مفتوحة حتى لمضاداتها مثل الدين المخدر للشعوب والبورجوازية الصغيرة ، فكذلك الواقعية الاشتراكية مفتوحة لمضاداتها مثل التجريد والخيال . ان الواقعية بلا ضفاف وليدة بيئة تشبعت بالماركسية اللينينية في الفكر وبالواقعية الاشتراكية في الفن وأرادت تجديد كليهما معاً حتى ولو كان على حساب المبادىء الأولى والمنطلقات الاساسية لكل منهما . وقد تم ذلك عن طريق اسقاط الروح الفنية المعاصرة الاقرب الى التجريد ، كما وضح ذلك في الرسم والموسيقى والنحت والشعر ، على الواقعية الاشتراكية التقليدية ، مع ان التعارض ما زال قائماً ، خاصة في الاتحاد السوفييتي ، بين روح الواقعية الاشتراكية وروح الفن المعاصر .

والشيء الوحيد الجدير بالاهتمام حقاً هو تفسير الحضارة الاسلامية تفسيراً انسانياً محضاً ، وتفسير نشأتها بعوامل تاريخية واجتماعية صرفة ، وهو ما لا يختلف عليه اثنان مسلم أو مسيحي ، كما معروف علمياً ودينياً ايضاً ، ولكن هذا التفسير الانساني الذي ذكره الزائر الكريم من سرعة انتشار الدعوة الاولى لوجود علاقات اجتماعية في المجتمع الاسلامي اكثر تطوراً من تلك التي كانت موجودة في المجتمع الفارسي أو الروماني ، هذا التفسير الانساني الذي يعلي من شأن العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الاسلامي والتي اخذت صور اللامركزية والنقابات والادارة والمراكز الريفية على عكس العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الفارسي والروماني القائمة على المركزية والتبعية وقسمة الناس الى اشراف وعبيد ، رأى البعض في هذا التفسير الانساني والاجتماعي لسرعة انتشار الدعوة تفسيراً غير مقبول لأن الحضارة الاسلامية من صنع الله وليست من صنع البشر ، وكأن الحضارة الاسلامية مرادفة للقرآن . وقد جاهرهم الزائر بألا يؤآخذوا ملحداً على هذا التفسير خشية منه ان يمس مشاعر القوم الدينية ، وارجع قضية التفسير العلمي الى قضية الايمان والالحاد .

وفي تاريخ الاديان يعتبر هذا التصور الالهي الشامل Théologisme كما نجد عند « مرسا الياد » هو التصور البدائي عند القبائل التي ما زالت تعيش على الصيد والرعي ، فيتصورون الله مفجر البركان ، ومنزل المطر ، ومسير السحاب ، ومشرق الشمس ، ومسبب الفيضان ، أي انه ذلك التصور الذي يرجع كل ما في الكون من أسباب الى علة أولى وينكر وجود العلل الثانية ، وهو تصور الجهمية في تراثنا القديم الذين ينكرون حرية الانسان ويرجعون كل شيء إلى الله ، وهو التصور الذي رفضه أهل السنة انفسهم في تراثنا القديم الذي نعتز به . واذا كان لنا لدى الآباء مفخرة ، فقد تصور المعتزلة الانسان حراً خالقاً وارجعوا الاشياء الى عللها المباشرة وآمنوا بقوانين الطبيعة واعلوا من شأن العقل واعتبروه مصدراً للوحي . لقد كان يقال في العصور الوسطى في الغرب امثال هذه الأقوال من أن العناية الالهية هي

الحارسة للكتاب المقدس من التحريف والتغير والتبديل ، وأن الروح القدس هي الضامنة لصحة الكتاب ، فهي تمسك بيد المحرف وتقضي على نواياه ومقاصده ، وكان يقال مثل ذلك من أن الله هو الراعي للامبراطورية الرومانية المقدسة ، ثم انهارت فأين ذهبت عناية الله ؟ لقد انهارت تحت ضربات حضارات من صنع البشر ، بل من صنع الوثنيين وهي في رأي بعضنا حضارات لا قيمة لها .

* * *

أما محاضرة الاشتراكية والاسلام فإنها تسير في نفس الاتجاه الشائع بيننا من انبثاق اشتراكيتنا من ارضنا وتراثنا واخلاقنا وعاداتنا وتقاليدنا . . . الخ . ومن ان الاسلام هو الاشتراكية الاولى قبل ظهورها في القرن الماضي ، فقد كان الماء والكلأ والنار ، على ما يذكر في الحديث ، مشاعاً بين الجميع ، وقد حرم الاسلام الاستغلال والاحتكار ، وكان على الحاكم أن يقاتل الاغنياء الذين يمنعون سيولة المال عند الغير ويقصرونه على انفسهم حتى لا يكون دولة بينهم ، على ما تقول الآية . وما أسهل الحديث على هذا النحو وما أصعب التدبر فيه .

وقد يتم هذا التفسير الاسلامي للاشتراكية أو التفسير الاشتراكي للاسلام عن حسن نية بدافع من الطبيعة والرغبة في المحافظة على القديم والتفتح نحو كل جديد ، ولكن حتى هذا الفكر الاكثر احتراماً يقع في التوفيق بين الاسلام كدين والاشتراكية كايديولوجية ، فهو يؤمن بالغيبيات وبالعلم في آن واحد ، والتوفيق بطبيعته لا ينتهي الى شيء ، وهو طابع تراثنا القديم ، هو لا يزيد عن كونه رغبة في التجديد دون ان تواتيه الجرأة الكافية للبدء الجذري ، والانطلاق من الواقع نفسه .

ان التفسير الاشتراكي للاسلام هو الذي يطالب بمزيد من التحول الاشتراكي باسم الاسلام ، ويطالب بأن المجتمع الواحد الذي فيه انسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه ، كما هو معروف في الحديث ، وهو التفسير الذي يدعو الى ان المجتمع الاسلامي ، وهو المجتمع الذي يدعو الى الاخاء والمساواة ، لا يسمح بأن يكون التفاوت الطبقي فيه بنسبة واحد الى مائتين ، أو هو المجتمع الذي تعطى فيه الأرض لمن يفلحها ، حسب قول الرسول ، أو هو المجتمع الذي لا يعترف إلا بالاستخلاف وان المال وديعة لدى الانسان يضعه فيما امر بأن يوضع فيه أي لمصلحة الجماعة وإلا فينتزع منه بالقوة ، هو المجتمع الذي لا يعترف بالميراث ، فالله وارث السماوات والأرض ، كما تقول الآية ، وان آية الميراث شرطية لا تدل على ان الانسان بالضرورة لا بد وان يترك وراءه شيئاً ، وان الرسول وهو قدوة المسلمين لم يترك وراءه شيئاً إلا من درع مرهون عند يهودي ، لأنهم معشر الأنبياء لا يرثون ولا يورثون بنص الحديث[٣] .

ولكن يجب ان ننتبه الى ان اليمين يستعمل احياناً بخبث نفس الاسلوب ، ويدافع عن تصور غير صحيح للاشتراكية باسم الدين ، لأنه يضمن بذلك على الأقل عدم تبني الاشتراكية العلمية ما دام في

---

(٣) انظر « الايديولوجية والدين » في هذا الكتاب .

الدين بديل عنها ، خاصة وانه يضمن ان الاعتماد على الاساس النفسي للدين وعلى التصور التقليدي له ، وهو التصور الهرمي للعالم ، سيحفظ الناس الى الابد من الاتجاه نحو الاشتراكية العلمية التي تؤمن بتصور أفقي للعالم والتي هي أقرب الى حركة التاريخ منها الى الاتجاه نحو التعالي والمفارقة . وبهذا المعنى يستغل الدين في الولايات المتحدة الامريكية احسن استغلال لتأييد النظام الرأسمالي(٤) ، وكثيراً ما يرفع البيض صورة المسيح ويصيحون : « ايها المسيح انقذنا من هؤلاء السود » .

ولقد سئل زائرنا الكريم عن ذلك في الندوة المغلقة ، واجاب بأن التصور الهرمي للعالم ليس هو النموذج الوحيد للاهوت ، وان هناك نماذج اخرى ، ضرب مثلاً واحداً منها ، يؤمن بالتصور الافقي للعالم ، ولكننا لم نسمع به في بيئتنا ، بل ان كل من يحاول عرض ذلك ، ويضع التعالي أو المفارقة موضع التساؤ ل ويأخذجانب الحلول يتهم بالالحاد ، ويوصف بالمروق على الدين . وحتى ولو كان هناك مثل هذا اللاهوت الافقي فإنه لا يمثل شيئاً بالنسبة للاهوت التقليدي وهي مجرد اجتهادات من اللاهوت الذي يود ايضاً ان يلحق بالركب ولم يسمى لاهوتاً اذن ؟ لم لا نسميه صراحة فلسفة في التاريخ أو جدلاً في الطبيعة ، أو نسميه ببساطة ايديولوجية اذ انه على هذا النحو لا يفترق عنها في كثير أو في قليل .

واخيراً يرى الزائر الكريم ان البلاد الاسلامية تستطيع الوصول الى الاشتراكية بطريقها الخاص عن طريق عقلانية ابن رشد ومادية ابن خلدون وثورة القرامطة ، وفي ذلك يقول عبارته المشهورة الوحيدة التي قالها عن المسلمين والتي جعلت منه عند البعض منظراً اشتراكياً للبلاد الاسلامية ، يقول : « ان الجزائري ذا الثقافة الاسلامية يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات اخرى غير سبيل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون ، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلاني والجدلي ممثلاً في ابن رشد ، وكان لديه مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون ، وهو على هذا التراث يستطيع ان يقيم اشتراكيته العلمية ، وهذا لا يمنعه أبداً ان يتمثل تراث ثقافتنا ، تماماً كما ينبغي لنا نحن أن نتمثل تراث ثقافته(٥) » .

ولكن اين نحن من ابن رشد ؟ نحن نعلم جميعاً ان لابن رشد فلسفتين : الاولى دينية محضة خرجت من فصل المقال ومناهج الأدلة وفيها لا يتعدى ابن رشد كونه فيلسوفاً معبراً عن التصور الديني للعالم : الخلق ، والبعث ، والرسل ، والمعجزات ، والحساب والعقاب . . . الخ . وهو ابن رشد الذي اخذناه نحن والذي لا يفترق عن أي متكلم سني ، وهناك ابن رشد العقلي المعتزلي الذي يؤمن بحتمية قوانين الطبيعة والذي يعطي الاولوية للعقل على النقل والذي جعل شعاره : العقل والتجربة ، والذي في رده على الغزالي في كتابه تهافت التهافت ، لا يرى حرجاً في الدفاع عن قدم العالم عند الفلاسفة ، وعن انكار علم الله بالجزئيات ، وعن انكار حشر الاجساد ، وعن القول بخلود النفس الكلية ، ابن رشد هذا

---

(٤) انظر « الدين والرأسمالية » في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر »

(٥) جارودي : ماركسية القرن العشرين ، تعريب نزيه الحكم ، دار الآداب ، بيروت ، سنة ١٩٦٧ .

لم نعرفه ورفضناه وجعلناه ملحداً لأنه يفسر الاعصار بقوانين الطبيعة لا بريح صرصر عاتية ، وحرفنا كتبه علناً في ميدان قرطبة على ما هو معروف في محنة ابن رشد ، وحتى الى عهد قريب في جامعاتنا الدينية نرفض ابن رشد هذا ونفضل عليه الاشعري والغزالي ، وهو ابن رشد الذي عرفه الاوربيون والذي سميت فلسفته بالرشدية اللاتينية والذي كان سبباً من أسباب التحرر الفكري في اوربا المسيحية ، وسبباً من أسباب قيام عصر النهضة الاوربي فأين نحن من ابن رشد هذا ؟ .

اما ابن خلدون ، فعلى الرغم من تفسيره الاجتماعي والتاريخي للظواهر الانسانية فإن تصوره للتاريخ لم يتعد التصور الدائري La conception Cyclique ، وهو التصور القديم الذي كان سائداً في الشرق القديم وعند اليونان ، فتطور التاريخ عند ابن خلدون يسير من البداوة الى الحضارة ثم الى البداوة من جديد ، أو على الاقل هو نصف قوس يرتفع ثم ينخفض ويعود من حيث بدا . ويمثل انهيار الامم لا نهوضها . لم يستطع ابن خلدون ان يقدم لنا تصوراً ارتقائياً للتاريخ كما هو الحال عند فيكو وترجو وكوندرسيه وغيرهم من فلاسفة التاريخ في القرن الثامن عشر ، أي انه لم يستطيع ان يقدم لنا تصوراً يقوم على فكرة التقدم وعلى صورة السهم المنطلق الى الامام كما فعل فلاسفة التاريخ في اوربا في القرن التاسع عشر .

اما ثورة القرامطة فهي ثورة شعبية بالفعل ، ثورة الفقراء والمعدمين والمضطهدين ،و تنادي باشتراك الفقراء في اموال الاغنياء وتنادي بالمجتمع بلا طبقات(٦) ، ولكن اين هي ثوراتنا الشعبية المعاصرة ؟ واين هي حركة جماهيرنا التي تطالب بالمجتمع اللاطبقي ؟ ان معظم ثورات العالم الثالث قامت على اكتاف الجيش بوصفه الطليعة الواعية من الشعب التي كان لها من القوة والتنظيم ما يؤهلها للقيام بالثورة ، اما جماهير الشعب فهي ما زالت تقتصر على التأييد وكلنا ما زلنا نعاني من سلبيتها وعدم اشتراكها الفعلي في الثورة . بل ان الثورات الشعبية الحقيقية في حياتنا السياسية المعاصرة مثل ثورة الجزائر وثورة اليمن الشعبية وثورات الخليج فإنها في حقيقةالأمر وأولاً ثورة تحررية لتحرير الأرض من المستعمر الاجنبي ثم هي بالضرورة ثورة اجتماعية .

اما محاضرة تعدد النماذج الاشتراكية فإنها لم تتعد ايضاً ما تردد بيننا من اننا اشتراكيون على طريقتنا الخاصة ودون الالتزام مسبقاً بأية نظرية في الاشتراكية ودون ان نتبنى صراحة الاشتراكية العلمية ، فا تجربتنا الخاصة وصلنا اليها بطبيعتنا دون حاجة الى فكر مستورد ، اي اننا كما نتعامل مع الحضارة العر القديمة بعقلية التصدير فإننا نتعامل مع الفكر المعاصر اليوم بعقلية الاستيراد . نقول ان اشتراكيتنا تنب ارضنا وتراثنا وعاداتنا وتقاليدنا ، ومن منا يقول غير ذلك ؟ ان النظرية العلمية نفسها تحتم علين الواقع كله بما فيه من أرض وتراث وعادات وتقاليد ، فأرضنا المحتلة اليوم هي لمن يقومون بتحر

---

(٦) انظر عبد الجليل حسن « ثورة الغاضبين ـ القرامطة » الكاتب ، ديسمبر سنة ١٩٦٥ .

وهم اصحاب المصلحة الحقيقية ، أي ان الأرض لجماهير الفلاحين والعمال الذين يكونون ثلاثة أرباع هذا الشعب ، وأن تراثنا فيه ما يعطينا دفعات الى الامام مثل نظرية الاستخلاف ، وتحريمه للملكية والميراث ، ونظريته في الشورى ورفضه لحكم الفرد المطلق ، ونظريته في المجتمع بلا طبقات ، وتحريمه لكل مظاهر الاحتكار والاستغلال . ولكن في بعض جوانب من تراثنا ما يمنعنا من التقدم خاصة الجانب اللاهوتي والغيبي فيه ، التصور المركزي للعالم ، بعض الاتجاهات التي تغفل من حرية الانسان وارادته ، قياس السلوك بما هو خارج عنه ، اعتبار الدنيا ورقة في مهب الريح وتعويض خسارتها في عوالم غيبية اخرى .

صحيح ان اشتراكيتنا تقوم على السلم ، ولكن الاستعمار يتربص بنا ، ويحيك المؤامرات ، ويدبر للعدوان ، . ان الاستعمار لم يعرف الغزو بالسلم ولكن بالحرب ، فقد سلب فلسطين سنة ١٩٤٨ بالحرب ، وقام عدوان سنة ١٩٥٦ بالحرب ، ووقع علينا عدوان سنة ١٩٦٧ بالحرب ايضاً ، فالاستعمار يستعمل وسائل بعيدة كل البعد عن الوسائل السلمية للقضاء على كل فكرة اشتراكية في المنطقة ، ويلجأ الاقطاع القديم الى المحافظة على بقاياه بالقهر والطغيان ، وكان يدفن الناس احياء ، أو يغتالهم ليلاً ، وحادث كمشيش ليس ببعيد ، والثورة لا بد أن تحمي نفسها وأن تقضي على جيوب الاقطاع وبقاياه ، ويسقط منا الشهداء ونحافظ على اتجاهنا الاشتراكي وندفع الدم ثمناً له .

ان تقاليدنا وعاداتنا بها ما يعطينا دفعة الى الامام مثل القدرة على التحمل والصبر والرضا والطاعة وبذل أقصى درجات الجهد ، والقدرة على الوصول الى الاهداف بامكانيات ضعيفة ، ولكن تقاليدنا وعاداتنا بها ايضاً ما يعوق التقدم مثل الاستكانة والايمان بالقضاء والقدر والخوف وما يترتب عليه من ازدواجية في الشخصية ، نقول ما لا نفعل ، ونفعل ما لا نقول ، ونصرح بما لا نؤمن به ، ونؤمن بما لا نصرح به ، ونفكر فيما لا نبوح به ، ونبوح بما لا نفكر فيه[٧] .

ان التنظير المباشر للواقع القائم على النظرية العلمية يجعلنا نخطو حتماً نحو الاشتراكية العلمية ، ويمحى من الفكر الاستيراد والتصدير ، الذي هو من بقايا التصور القومي للحضارة والذي يخدم الاتجاهات اليمينية والرجعية اكثر مما يخدم التيارات التقدمية ويدافع عن تصور غير صحيح للاشتراكية باسم الدين ، ما دام في الدين بديل عنها .

ان مثل هذا الحديث عن تعدد النماذج للاشتراكية والوصول اليها بطرق متعددة وعن تجديد التفكير الماركسي وعن انفتاحه على التيارات الاخرى حتى ولو كانت المضادة لها وعن المفارقة والتعالي والروح والايمان ، والذات ، والفرد ، والحرية ، وخلق الذات بالذات ، والنزوع نحو الكمال . . . الخ ، ان مثل هذا الحديث قد يصح في بيئة تشبعت بالاشتراكية العلمية وآمنت بالمادية الجدلية منذ قرون وتود ، بعد تطورات العصر ، تجديد فكرها ، وتأمل ، بعد كفاية الحياة المادية لها ، ان تتحدث عن الانسانية وتطالب

---

(٧) انظر: «ازدواجية الشخصية والتفكير الديني» في هذا الكتاب.

ببعض مظاهر التحرر العقائدي والسياسي. إن الذي يطالب بالتحرر العقائدي هو الذي شبع من الجمود العقائدي. ان مثل هذه الدعوات تصح في البيئة الغربية التي تشبعت بالمادية والتي كفلت لها نظمها الحد الأدنى للمعيشة. في هذه البيئة يمكن الحديث عن أن البناء الفوقي ليس مشروطاً بالبناء التحتي، وأن في بعض لحظات التاريخ يؤثر البناء الفوقي في البناء التحتي، لأن هذه البيئة قد وعت وفهمت من قبل واستقر في أذهانها الى الأبد أن البناء التحتي هو المصدر الذي يكون البناء الفوقي انعكاساً له.

اما في البلاد النامية، الحديثة العهد بالتحرر، والتي ما زالت تئن تحت وطأة عقليتها الاسطورية الغيبية، والتي ما زالت تفسر الظواهر الطبيعية بالرجوع الى القوى الخفية، والتي ترى في مظاهر النعم هبات من الأرواح الخيّرة، ومظاهر البؤس انتقاماً من الأرواح الشريرة، في هذه البلاد تكون الدعوة الى ما يسمى بالتحرر من الجمود العقائدي ستاراً مشكوكاً فيه للرجوع الى العقلية الاسطورية، وتثبيتاً للقديم بكل ما فيه من خرافة ووهم، ويكون التأكيد على اهمية المادة وعلى الجدل في التاريخ اجدى لها وانفع من بيان تدخل العوامل اللامادية في سير الظواهر الطبيعية والانسانية. في هذه البيئة لا يصح أن يقال ان البناء « الفوقي غير مشروط بالبناء التحتي لأنها تقاسي من تفسير كل شيء بالرجوع الى البناء الفوقي، فالسرقة لا تفسر بالفقر بل ينقص في الأمانة، والاباحة لا تفسر بالكبت والحرمان بل بنقص في الفضيلة. وأن أمثال هذه الدعوات عن تجديد الفكر الاشتراكي الغربي وامتداده الى البلاد النامية التي ما زالت تخطو نحو الاشتراكية والتي ما زالت تنحو نحو الفكر المادي والجدل التاريخي، أمثال هذه الدعوة ضررها اكثر من نفعها، ويسهل ان تنقلب الى الضد وتصبح وسيلة للقضاء على أي تقدم ملموس في العقلية الاسطورية الغيبية.

بل ان امثال هذه الدعوات في البلاد الاشتراكية نفسها لا خطر عليها من الالتزام بالمبادىء الاولى للاشتراكية العلمية، تستغلها النظم الغربية للدعاية ضد النظم الاشتراكية وللدعاية للنظم الرأسمالية كما رأينا أخيراً في بعض بلاد أوربا الشرقية، فباسم حرية الفكر بدأت الافكار الرأسمالية تتسرب الى الصحافة واجهزة الاعلام، وباسم الانفتاح على الدول الأخرى بدأ البعض يحبذون استثمار رؤوس الأموال الاجنبية، وباسم الاستقلال الوطني بدأ البعض في الدعوة الى الاشتراكية القومية أو الاشتراكية الوطنية، وباسم اشتراكية الكيبوتز بدأ آخرون بالدعوة الى مناصرة اسرائيل كجزء من العالم الاشتراكي وكنظام يقوم على العمال والفلاحين! وباسم الدافع وزيادة الانتاج فكر البعض في ادخال الربح كدافع للتنشيط الاقتصادي، وباسم الرفاهية بدأت بعض التطلعات الطبقية في المجتمعات الاشتراكية وبدأ التوسع في الاستهلاك، حتى لقد وصل طابور انتظار العربات في بعض البلاد الاشتراكية سبعة عشر مليوناً!

ان الرجوع الى الاصول نفسها يعطي دفعة جديدة للثورة لا انتكاصاً لها، وتجديداً مستمراً لها لا خروجاً عليها، وأن ثورة الصين الثقافية قد قامت بأسم الاصول الاولى دون ان تقضي على الأسس العامة للاشتراكية ودون أن تضعها موضع الشك باسم تجديد التفكير الاشتراكي، بل زادت بها تمسكاً من

الناحية العقائدية وان تجديد الثورة لا يتم بالتخلي عن المبادىء الأولى ، كما يود الزائر الكريم ، بتجديد روح الثورة، وادخال عنصر الشباب فيها ، ورفض كل مظاهر الترف والرفاهية التي يود البعض ان ينعم بها باسم اشتراكية الرفاهية . ان تجديد الثورة لا يتم عن طريق الرجوع الى مضادات الايديولوجية العلمية ـ العقلية الغيبية الاسطورية ـ بل الى النقاء الثوري ، والطهارة الثورية ، وتمسك جماهير الشعب بمصلحتها فهم اصحاب المصلحة الحقيقية .

ان مظاهر تجديد التفكير الاشتراكي في البلاد الغربية ناتجة اساساً عن احساس الغربي بحريته وانه ما زال يود ان يكون اشتراكياً فردياً ، أو اشتراكياً حراً في التمويه ، وحراً حتى في الرجوع الى النظام الذي رفض قبل ذلك ، يود ان يتمتع بالحرية من أجل الحرية ، فتلك روح العصر ، رفض الشكل والقيد ولكن يخشى ان يرفض المضمون معه . ويجد الزائر الكريم في دعوى التجديد هذه نصوصاً من مؤسس الاشتراكية العلمية يشرحها لحسابه الخاص ويفصلها عن سياقها ويعطيها مضموناً هو أبعد ما يكون عنها .

ولقد كان احد السادة المحاورين على حق ، وكانت تتمثل فيه أمانة الفكر.وشرف الكلمة عندما ركزعلى السمات العامة للاشتراكية والتمييز بينها وبين السمات الخاصة ، وأن تعدد النماذج الاشتراكية انما هو في الحقيقة تعدد في الأساليب والطرق وليس اختلافاً على مبادئها الاساسية العامة في كل النظم الاشتراكية ، فقد خطت كوبا نحو الاشتراكية بطرقها ووسائلها وانتهت الى الماركسية اللينينية بطريقها الخاص . في حين ان البعض الآخر صرح بأنه مستعد لقبول الاشتراكية العلمية بشرط التخلي عن شيئين : حتمية القوانين الطبيعية أو ضرورة انتصار الطبقة العاملة وبقايا من الجمود الستاليني وآثار النظرة الآلية للعلم الطبيعي والانساني التي كانت سائدة في القرن الماضي ! اما الصراع الطبقي ، فمن قال بضرورته ؟ تستطيع دول العالم الثالث ـ في رأي الزائر الكريم ـ الوصول الى الاشتراكية بالطرق السلمية أي عن طريق توزيع الدخل القومي حسب القوى الوطنية الموجودة ، ما دامت الاشتراكية هي الكفاية والرفاهية ! ماذا يبقى اذن من الاسس العامة للاشتراكية ؟ ماذا يبقى من حتمية انتصار البروليتاريا ومن ضرورة ثورة المعدمين ؟ .

لقد كانت التجارب الاشتراكية في العالم الثالث أولى بالدراسة من تجارب الصين وكوبا ويوغوسلافيا لأن هذه التجارب الأخيرة قد استقرت ووضحت معالمها ، ولها سماتها المشتركة وخصائصها المميزة ، وهي كلها تنتسب الى الماركسية اللينينية . اما تجارب العالم الثالث فهي التي كانت تحتاج الى وقفة طويلة حتى يمكن افادتها ، خاصة وانها التجارب التي نعيشها والتي يعيشها اصدقاؤ نا معنا وتكلفنا وتكلفهم الكثير . هذه التجارب تطرح اسئلة عديدة كنا نود من الزائر الكريم ان يلقي عليها بعض الضوء .

وقد يكون من المفيد ان نطرح هنا مثل هذه التساؤ لات التالية حتى وان لم يكن لها علاقة على الاطلاق بتجربتنا الرائدة بين تجارب بلدان العالم الثالث ، وذلك بغية التنوير والتعميق وطلب المزيد من الحوار مع مفكر عالمي خصب الفكر على وعي بكل هذه المشاكل ويمكن عرض هذه التساؤ لات فيما يلي :

١ ـ لقد قامت هذه التجارب أولاً نتيجة لانقلابات عسكرية دون ان تكون نتيجة لثورات شعبية

عامة ، فقد كان الجيش في هذه البلاد هو القوة الوطنية الوحيدة المنظمة ، التي لها من القوة ما يؤهلها للقيام بثورة ناجحة . والجيش الوطني ، وقاعدته المكونة من الفلاحين والعمال ، يمثل بالفعل تعبيراً عريضاً عن السخط الشعبي ، وبالتالي فهو المؤهل للقيام بالثورة ، خاصة وان الاحتلال في هذه البلاد كان ما زال قائماً ، أو على الاقل كان من السهل على نظم الحكم الرجعية القائمة آنذاك والموالية للغرب ضرب أي تجمع شعبي حزبي أو لا حزبي ، بأستعمال القوة من البوليس أو الجيش خاصة وأن قواده كانوا من انصار الطبقة الحاكمة ، أو من جنود الاحتلال . بعد ذلك يتحول الانقلاب العسكري الى ثورة اجتماعية تبدأ وهي في السلطة بدعوة الجماهير الى المشاركة في الثورة . هذه التجربة فريدة يقدمها العالم الثالث لم توجد في البلاد الاشتراكية التي عرفت ثورات الشعب وتوجيهات الحزب للنظم كما هو الحال في روسيا أو التي عرفت المسيرة الشعبية الطويلة كما هو الحال في الصين او التي عرفت الثورة الشعبية المسلحة كما هو الحال في كوبا .

٢ ـ لقد طرحت تجارب العالم الثالث أيضاً سؤالاً آخر وهو كيف يمكن للاتجاه الوطني الصرف المعبر عن العواطف الوطنية السائدة لدى شعب في بلد محتل والذي يتلخص أساساً في مقاومة جنود الاحتلال المباشر ، أو بنظرة استراتيجية أوسع ، في معاداة الاستعمار ، كيف يمكن لهذا الاتجاه الوطني ، الذي كان تقليداً سائداً في الاحزاب الوطنية التي تدعو الى ان حب الوطن فوق كل شيء ، كيف يمكن لهذا الاتجاه ان يتحول الى ايديولوجية كاملة لا تقتصر على القضاء على الاحتلال بل تتبنى قضايا الجماهير ، وتعمل على احداث تغيير اجتماعي جذري . صحيح ان ذلك يتم ولكن تتعثر الخطوات ، فليس هناك ما يمنع من وجود وطني رأسمالي ، حتى تضخمت بعض القطاعات مثل الاستثمار في العقارات ، والمقاولات ، وتجارة الجملة . ولقد طرحت تجارب العالم الثالث هذا السؤال وهو : هل يكفي الشعور الوطني ان يكون أساساً لايديولوجية اجتماعية ؟ وكيف يمكن الانتقال من مرحلة التحرر الوطني الى مرحلة التحرر الاجتماعي ؟ .

٣ ـ وقد قدمت تجارب العالم الثالث لنا مشكلة ما زلنا نعاني منها وهي كيف يمكن اقامة تجربة اشتراكية دون ايديولوجية واضحة المعالم من أول الطريق والاكتفاء بتغيير اجتماعي ذي طابع تجريبي يقوم على مبدأ المحاولة والخطأ الذي قد يمتد الى ما لا نهاية ؟ كيف يمكن لتجربة محضة دون اساس نظري كافٍ ان تستمر وان تضمن البقاء والوصول الى تحقيق الهدف منها وهو تحقيق الاشتراكية ؟ ان الوضوح النظري في أول الطريق لهو أضمن لسلامة التحقيق واكثر اقتصاداً للجهد والوقت والنفس والمال ، خاصة وأن التجارب أمامنا كثيرة . ان مهمة الايديولوجية هي حل جميع المسائل التي تعرض لها أية تجربة اشتراكية حتى قبل وقوعها مثلاً تعريف الفلاح أو العامل . لقد قيل من قبل انه المالك لخمسة وعشرين فداناً ، واصبح الآن المالك لعشرة أفدنة ، أي أن الفلاح لم يخرج عن كونه مالكاً ، ولدينا اثنا عشر مليوناً من الأجراء الزراعيين لا يملكون شيئاً ، وبالتالي لا ينطبق عليهم تعريف الفلاح . هذا الطابع التجريبي لا يخرج عن كونه خادماً لطبقة معينة وهي طبقة ملاك الريف المتوسطين لأن الذي يملك عشرة أفدنة في الريف يعتبر اقطاعياً بالنسبة للاجراء الزراعيين المعدمين . انما الايديولوجية الواضحة المعالم هي التي تعرف

الفلاح بأنه كل من يفلح الأرض ، وبالتالي تحرم الملكية على قاطني المدينة الذين لا يعملون بأيديهم ، وبالتالي تكون الأرض لمن يفلحها . مثل آخر تنظره الايديولوجية قبل أن يحدث كتجربة وهو انه لا يمكن تحقيق تخطيط يقوم على التوسع في الاستهلاك والاستثمار معاً ، فاما أن يقام اقتصاد يبغي الرفاهية فيوسع من الاستهلاك وأما أن يقام اقتصاد الحد من الاستهلاك والتوسع في الاستثمار . وبذلك تكون الايديولوجية الواضحة المعالم بالنسبة لتجارب البلاد البلاد النامية مسألة حياة أو موت .

٤ ـ كيف يمكن ان تقام تجربة اشتراكية دون حزب شعبي ثوري يقوم بتحقيق الاشتراكية ويكون هو الحافظ لها ؟ لم تحدث في التجارب الاشتراكية التي استقرت معالمها حتى الآن ان قام نظام اشتراكي دون حزب شعبي ثوري ، فوراء التجربة السوفييتية هناك حزب البلاشفة ، وان عظمة لينين اساساً لا ترجع الى تأسيس أول دولة اشتراكية في العالم بقدر ما ترجع الى بناء أول حزب اشتراكي في العالم استطاع أن يقضي على النظام القيصري وأن يقيم دعائم النظام الاشتراكي ، ووراء التجربة الصينية الحزب الشيوعي الصيني ، ووراء التجربة الكوبية اتحاد الاحزاب الوطنية الكوبية وعلى رأسها الحزب الشيوعي الكوبي . أما تجارب العالم الثالث فتقدم تجربة فريدة وهي الرغبة في اقامة نوع من العدالة الاجتماعية لا تخرج عن توسيع رقعة التوزيع بين الطبقة الوطنية التي ورثت الحكم عن الاجنبي أو الحكم العميل وبين الطبقة الوطنية الجديدة التي تخدم الطبقة الاولى والتي ورثت هي أيضاً الاحتكارات الاجنبية بعد تأميمها . هذه العدالة في التوزيع لا تخرج في حقيقتها عن اعادة التوزيع في حدود طبقة معينة دون ان تمتد الى الجماهير العريضة إلا بحساب والتي لا تنال من التوزيع الاول إلا ما تبقى . هذه التجارب بهذا المعنى لا تحتاج الى حزب بل ان قيام أي حزب شعبي ثوري خطر عليها لأنه سيطالب بأن يكون الدخل القومي لاصحاب المصلحة الحقيقية كما سيطالب بالحد من الاستهلاك الذي لا تقدر عليه الطبقات المترفة وتخصيص جزء كبير من الدخل للاستثمار ، وتغيير جهاز الدولة المتبقي من الاحكام الرجعية السابقة والاعتماد على كوادر الحزب من اجل استبداله بجهاز ثوري جديد يقضي على بيروقراطية القديم وتخاذله ، ويحفظ الثورة الاولى ويضمن لها البقاء ضد الاغراءات الخارجية ومؤامرات الاستعمار .

٥ ـ ومن سمات تجارب العالم الثالث انها تجارب اشتراكية قامت بعد مجموعة من الانقلابات ثم تحولت الى ثورات وطنية تبغي المحافظة على نفسها والاستمرار في البقاء ، ومن ثم أعطت لنفسها الحق في اتخاذ كل الوسائل لحمايتها حتى يتسنى لها القضاء على كل محاولات الرجعية للاطاحة بها . وكان نتيجة لذلك ان ضاعت الاصوات الشريفة مع الاصوات العميلة ، وامتنع الحوار الداخلي بين الجماهير ، أو بين الجماهير من ناحية والقادة من ناحية اخرى ، فأصبح صوت القادة هو الوحيد المسموع . ومن هنا نشأت ازمة الديموقراطية في تجارب العالم الثالث ، وكيف ان القادة قاموا بنفس الدور الذي كان يقوم به الحكم الاجنبي من كبت للحريات وفرض للرقابة وأقامة للاحكام العرفية ومنع للنقاش ، وأصبح السؤال المطروح اليوم هو كيف يمكن اقامة نظام اشتراكي دون ان يكون له اساس ديموقراطي ؟ وقد حدث هذا كله نتيجة لعدم تجنيد الجماهير في حزب شعبي ثوري يقوم بالتخطيط والتنفيذ كما هو الحال في جبهة التحرير الفيتنامية ، وفي منظمات التحرير الفلسطينية وكما كان في جبهة التحرير الجزائرية .

ولا يقال انه يصعب اقامة حزب وقادة الثورة في السلطة ، فهناك تجارب عديدة اثبتت امكان ذلك وأقرب مثل الى ذلك هو اقامة الحزب الثوري الكوبي بعد استيلاء كاسترو على الحكم وقد تم ذلك بتصور سليم للحزب وهو اشتراك اعضائه في الهدف والغاية ، والقيام على اكتاف اصحاب المصلحة الحقيقية ، أما صيغة التحالف ووضع المتناقضين معاً فإنه يقضي على وحدة الحزب نفسه ويفقد فاعليته . ان تكوين الحزب يأتي باشتراك مجموعة من الافراد في فكر واحد وهدف واحد ، دون ان يكون ذلك وظيفة يؤجر عليها أو يتفرغ لها أو تعطى لها اجور اضافية ، فالمواطن لا يؤجر للدفاع عن وطنه وللمحافظة على النظام الاشتراكي . ليست وظيفة الحزب كشف الاتجاهات الوطنية والتعرف على معارضي السلطة بل هو الضامن لحريات الافراد والمدافع عنهم امام السلطة . فسلطة الحزب في البلاد الاشتراكية اعلى من سلطة الدولة ، حتى اذا اضطرت الدولة لأخذ بعض المواقف السياسية المائعة استطاع الحزب ان يأخذ موقفاً يعبر عن ايديولوجيته وعن التزامه بمبادئه حتى ولو كان موقفاً مغايراً لموقف الدولة السياسي . يستطيع الحزب ان يكون هو الحل الوحيد لسلبية الجماهير ولرغبتها في التعبير ، بل يكون فيه حل لحالة الضيق والتمزق وتربية للكوادر وخلق للقيادات الجديدة .

٦ ـ وقد طرحت تجارب العالم الثالث سؤالاً آخر وهو كيف يمكن إقامة نظام اشتراكي على أيدي البورجوازية الصغيرة المدانة بطبيعتها والمعروف تكوينها الذهني والنفسي ، والمعروف ايضاً مصلحتها ، فهي وطنية بحساب ، بشرط ألا يتحول الحكم الوطني ضد مصلحتها ، واشتراكية بحساب ، بشرط ألا تمس الاشتراكية مكاسبها الخاصة ، ومعادية للاستعمار بحساب ، بشرط عدم التناطح معه والاستفادة من رؤوس امواله ومهادنته اذا لزم الامر محافظة منها على موقعها وعلى عدم التردي في نظام اشتراكي لا تريده . ان البورجوازية بطبيعتها تحمل عداء ساخراً أو مقنعاً لطبقات الشعب ولجماهير الفلاحين والعمال ، وهي أقرب الى الطبقة المسيطرة منها الى الطبقة الشعبية ، تستفيد منها وتتعايش عليها ، وتتحدث بالوطنية وتدعو الشعب الى النظام الاشتراكي ، وهي بيدها السلطة . وهذا ما لم يحدث في التجارب الاشتراكية المستقلة السابقة مثل التجربة الصينية أو التجربة الكوبية ، فقد كانت جماهير الفلاحين هي صاحبة السلطة وبالتالي لم يكن هناك وجود للطبقة المتوسطة أو التي تم القضاء عليها « نظام دييم في فيتنام الجنوبية مثلاً » أو في سبيل القضاء عليها « حكومة فيتنام الجنوبية حالياً » اذ أنها اذا ما شعرت بالخطر انتهت الى العمالة وفضلت حكم الاجنبي على الحكم الشعبي .

٧ ـ وسؤال آخر طرحته تجارب العالم الثالث وهو كيف يمكن استمرار التجربة الاشتراكية ـ على فرض انها بدأت ـ وبعد القضاء على الاقطاع القديم المباشر ، مع ميلاد طبقات جديدة تود الابقاء على الاوضاع الراهنة ، وهي الطبقة المكونة من كبار رجالات الجيش في البلاد الافريقية ومن رؤساء واعضاء مجالس الادارات والمديرين العموميين وموظفي الدرجات الكبيرة ؟ كيف يمكن استمرار التجربة الاشتراكية مع التوليد المستمر لهذه الطبقات حتى اصبحت مسيطرة على اجهزة التخطيط والتنفيذ وحتى اصبح كل شيء يتم لمصلحتها ، فهي التي بيدها سلطة اخذ القرارات ؟ ان هذه الطبقات الجديدة في العالم الثالث ، وهي البورجوازية الصغيرة عندما تصل للحكم ، لهي اخطر على التجربة الاشتراكية من

الاتجاهات الرجعية السافرة ، لأنها اشتراكية القول ، وطنية التعبير ، وبيدها السلطة . لقد بدأت التجارب الاشتراكية في العالم الثالث ضعيفة الأثر وأتت الطبقات الجديدة فقضت عليه .

٨ ـ ثم طرحت تجارب العالم الثالث سؤالاً آخراً وهو كيف يمكن اقامة تجربة اشتراكية والمحافظة على الشعور الوطني والقومي ؟ كيف يبني نظام اشتراكي على أساس غير دولي ؟ وهو السؤال الذي طرحته الاحزاب الاشتراكية الوطنية في اوربا قبل قيام الثورة الروسية ، والتي انتهت بالفشل التام وانضمامها الى الاحزاب الرأسمالية . فالغالب على التجارب الاشتراكية في العالم الثالث انها لا تود التخلي عن الصياغة الوطنية أو القومية لقضايا التحرر الاجتماعي ، وان الشعور الوطني من اجل التحرر من الاحتلال الاجنبي لا بد وان يدخل في قضايا التحرر الاجتماعي ، وأن الشعور القومي أيضاً أحد عوامل تحريك الجماهير . وان تسرب النظم الاشتراكية من وطن الى وطن يتم داخل أوطان من نفس القومية . ففي كثير من اللحظات التاريخية لهذه البلاد يتضح فشل الصياغة الوطنية والقومية للقضية ، وكثيراً ما يقول شعب غني بالبترول انه غني لا يحتاج الى نظام اشتراكي ، فله الأجر المرتفع ، والمسكن والمأكل والمشرب وبل مظاهر الترف والنعيم ، ويرى ان القومية ضارة به لأنه يرى ان من يشاركونه في القومية أقل منه مالاً واعز نفراً ، وكثيراً ما هزمت القوميات بقوميات أطغى منها وأشد . فما هو البديل للعالم الثالث الذي ما زال يمر بنفس المرحلة القومية التي مرت بها أو أوربا في القرن التاسع عشر ؟ .

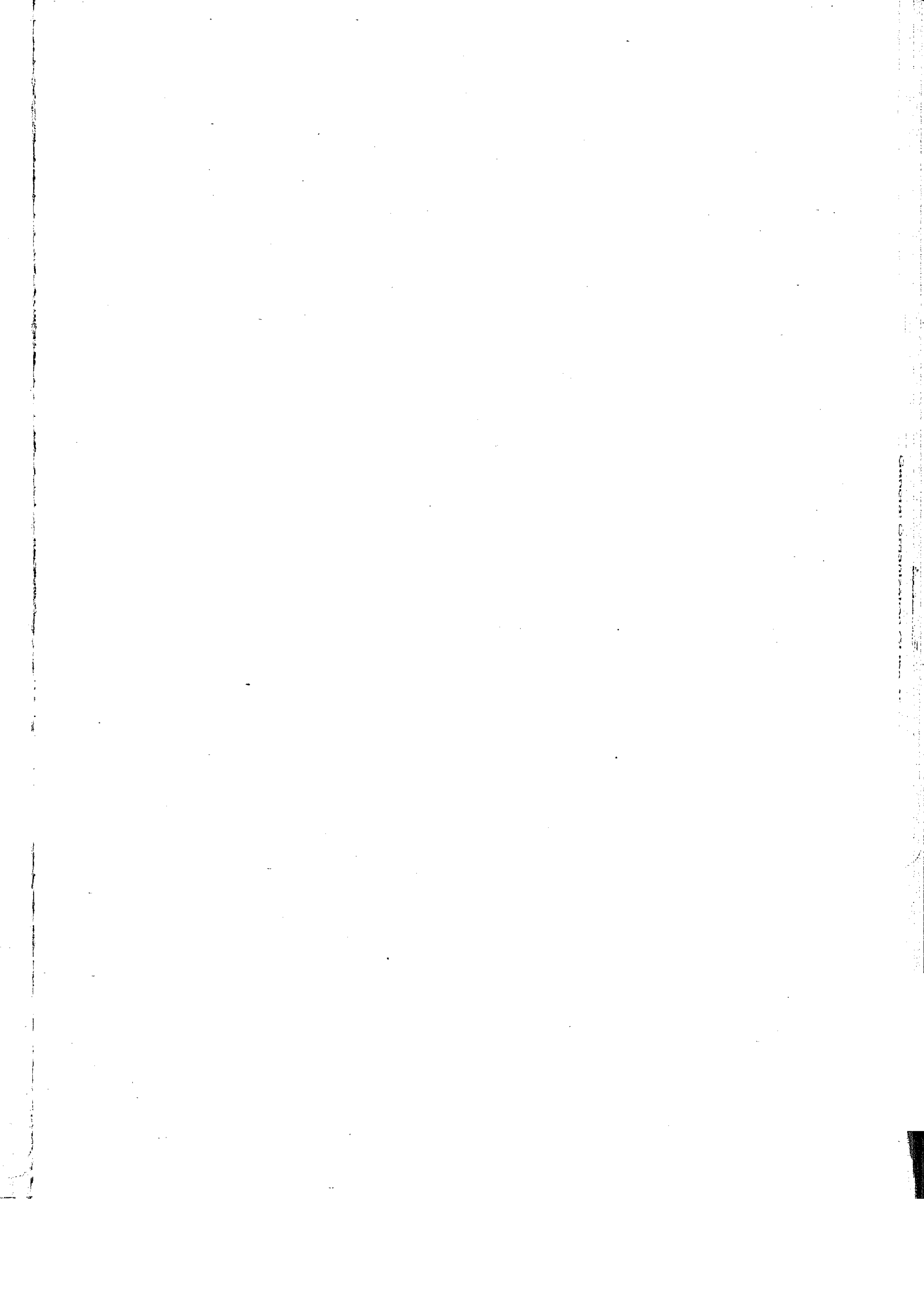
هذه هي بعض الاسئلة التي تطرحها تجارب العالم الثالث كنا نود أن نسمع اجابات عنها من الزائر الكريم الذي دعاه فريق من اليسار المصري لعقد حوار معه ، ولقد أثار فينا اللقاء التمسك بالاشتراكية العلمية ورفض كل ما عداها ، وننتظر لقاءات اخرى تخدم الاشتراكية اكثر مما تضر بها وتضعنا على الطريق أكثر مما تبعدنا عنه .

سادساً - نظرية التفسير

١ - هل لدينا نظرية في التفسير ؟

٢ - أيهما أسبق : نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟

٣ - عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة ؟



١ ــ هل لدينـا نظريـة في التفسـير ؟

سنحاول ابتداء من هذا العدد(*) أن نطرح هذه القضية ثم نتابعها في الاعداد القادمة راجين ان يقوم الباحثون والمفكرون بالاشتراك معنا في وضعها والمساهمة في حلها .

ماذا تعني هذه القضية ؟ وماذا نقصد بهذا التساؤ ل ؟ الواقع ان أهم ما يميزنا كأمة سواء إذا كنا مجتمعاً حالياً أو حضارة سابقة هو اننا قد تلقينا « وحياً » يمتاز على الاقل بخصائص ثلاث . أولاً ، انه آخر مرحلة من تطور الوحي في التاريخ ابتداء من آدم حتى محمد ، ، وبذلك يكون لدينا الوحي مكتملاً في صورته النهائية ، يمكن اخذه كأصل للشرائع دون انتظار تغيير أو تبديل أو نسخ . ثانياً ، انه محفوظ كتابة بين دفتي القرآن ، وبذلك امن خطورة التحريف التي انتابت الكتب المقدسة الأخرى من توراة وانجيل عند بني اسرائيل . ثالثاً ، ان القرآن ككتاب مقدس لم ينزل دفعة واحدة بل نزل منجماً كما يقول علماء التنزيل أي انه ليس وحياً معطى ولكنه وحي منادى به ، اقتضته احوال الناس واحتياجاتهم ، تأتي كل آية كحل لموقف ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن . فأهم ما يميزنا عن غيرنا من الأمم والحضارات المعاصرة هو هذا القرآن .

والقرآن كتاب مكتوب بلغة معينة وهي اللغة العربية ، ولكي نعرف الوحي لا بد لنا من معرفته بقراءته وفهمه . وكما يقول الاصوليون في « مقاصد الشارع » ان الشريعة موضوعة للافهام . وفهم القرآن ليس إلا نظرية في التفسير ، والتفسير ليس إلا منطقاً لفهم القرآن . ومن هنا جاءت أهمية علوم التفسير باعتبارها العلوم الاولى الضرورية لفهم القرآن ولاقامة نظرية دينية للمعرفة قائمة على الوحي كمعطى

(*) طلب مني مندوب مجلة «منبر الاسلام» الذي يدور على اساتذة الجامعات يعرض على كل منهم مبلغاً مجزياً من المال في مقابل كتابة مقال في الزهد أو الورع أو التقوى أو الصبر! فابيت الكتابة في امثال هذه الموضوعات واقترحت كتابة مقالات صغيرة أطرح فيها قضية التفسير. وبعد أول محاولة بتاريخ ١٠/١١/١٩٦٦ عاد المندوب وهو يرتعش ففهمت.

سابق ، أي أن نظرية التفسير هي منطق الوحي . ولذلك عندما نتساءل : هل لدينا نظرية في التفسير ؟ نقصد وضع الوحي من جديد بأعتباره مصدراً للمعرفة وموضوعاً لها في وقت واحد أمام الاذهان ، وهي الخطوة الاولى التي لا بد منها قبل استنباط الاحكام الشرعية وقبل تأسيس أي علم ديني أسلامي أو حتى قبل اعادة بناء علومنا التقليدية الاسلامية من أصول وفقه وتصوف وكلام وفلسفة .

فاذا نظرنا الى الحالة الحاضرة لنظرياتنا في التفسير نجد اننا لا نملك نظرية محكمة ذات أسس مدروسة ومختارة تهدف الى قصد معين . فلم يتعد تفسيرنا مرحلة الشرح والتفصيل والتكرار وبيان ما لا يحتاج اليه في كثير أو في قليل بصرف النظر عن حياة الناس ومشاكلهم ومتاعبهم واحتياجاتهم ، فيدور النص الديني على نفسه مستمداً معانيه من الاسهاب في المعنى الاولي للآية فاذا ابتعد المفسر عن هدوئه واطمئنانه وتحمس للاسلام الذي يعتنقه والذي يقوم بشرحه وتفسيره فإنه يقوم بتقريظ الاسلام وبالثناء على الشريعة وبالدفاع عن قيمه الخلقية والروحية ، وربما تكون حالة المسلمين على عكس ذلك دون ان يحاول المفسر تحسين أمور الناس ـ وليكن مستمعيه على الاقل ـ واصلاح احوالهم . فالمفسر في الحالة الاولى شارح ، وفي الحالة الثانية خطيب ، وكلاهما ليس بمفسر اذ ان المفسر مصلح صاحب دعوى لتحسين احوال الناس يرى في النصوص مشاكل المسلمين وحلولها .

ولكن هناك أيضاً ما هو أهم من أسلوب العرض . فشروط المفسر التقليدية ـ خاصة ان كان فقيهاً ـ شرطان أساسيان : علوم اللغة وعلوم التنزيل . فعلوم اللغة هي التي يتم بواسطتها تحديد معنى النص الديني بعد تطبيق المبادىء اللغوية للغة خاصة : الحقيقة والمجاز ، المحكم والمتشابه ، المجمل والمبين ، الظاهر والمؤول، المقيد والمطلق ، العام والخاص . . . الخ على النص لضمان صحة المعنى المستنبط منه . ولكن هذا المنهج اللغوي الاستنباطي يفترض ان النص غير واضح المعنى وانه يحتاج الى جهد زائد على الفهم البسيط لادراك معاني النص فضلاً عن أن المنهج ينسى تماماً الخبرة الحية التي يصفها النص والتي يشعر بها المفسر بأعتباره انساناً ينتسب الى الامة كلها ، يحس بمشاكلها ويعمل على حلها أو التي يتأكد منها المفسر في حياته اليومية بأعتباره انساناً أي ان هذا المنهج اللغوي الاستنباطي ينسى أساساً المنهج التجريبي الاستقرائي الذي هو أساس الشرع واستنباط الاحكام عن طريق القياس الشرعي القائم على البحث عن العلة المؤثرة كما أنه ينسى الفهم البسيط للنص عن طريق الحدس المباشر دون حاجة الى منطق لغوي منظم ومقنن .

اما علوم التنزيل فإنها تعطي المفسر التقليدي أسباب النزول لمعرفة المعنى الصحيح للآية بالنسبة للواقعة الأولى التي نزلت لها ، ولكن هذه الواقعة الاولى بالرغم من انها تشير الى سبب نزول الآية الا أنها خبرة حية لمن نزلت فيهم الآية بل وخبرة حية متكررة عند غيرهم فيتم فهم الآية بأرجاعها الى خبرتها الحية في شعور المفسر في حياته الفردية والجماعية اي ان اسباب النزول التقليدية تتحول الى مواقف انسانية حاضرة يتم فيها فهم الآية فهماً مباشراً برؤية الوقائع نفسها التي تشير اليها الآية ، وعلى هذا تكون نظرية التفسير الجديدة قائمة على الحدس المباشر للموقف الانساني .

نظرية التفسير اذن هي التي تربط بين الوحي والواقع ـ او ان شئنا ـ بين الدين والدنيا ـ أو ان فصلنا ـ بين الله والناس . فاذا نظرنا الى تفسيرنا الحالي نجد اننا لا نملك نظرية محكمة ، فهناك علوم التفسير التقليدية التي تعتمد على علوم القرآن والحديث ، ثم هناك الواقع الحالي بفكره الانساني المستقل الذي لا يخرج من النصوص الدينية مباشرة بل يبدأ بالوقائع والمواقف نفسها محاولاً فهمها على أساس من البواعث الانسانية الصرفة . أي ان الوضع الحالي يكشف عن وجود ثنائية بين النص الديني والعالم الواقعي ، كل منهما في جانب : النص الديني غارق في الشروح التقليدية أو في الخطابة الحماسية ، والعالم الواقعي يسوده فكر انساني محض دون نظر لتفسير مباشر من النص الديني بالرغم من اتفاقهما في البواعث .

وهناك بعض المحاولات الحديثة لاقامة تفسير لتفادي هذه الثنائية بين النص من ناحية وبين الواقع الحديث من ناحية اخرى ، ولكن يغلب على هذه المحاولات بعض العيوب التي تمنعها من أن تكون نظرية محكمة في التفسير والتي هي في نفس الوقت منهج للاصلاح والتغيير . وأول هذه العيوب هو أن التفسير ما زال نظرية في وجود الله اكثر من كونه نظرية في وجود الانسان أي أنه يهدف الى اثبات وجود الله والى تناول ذاته وصفاته وافعاله بالبيان والتفصيل وان العالم مخلوق وان الانسان محاسب أي انه تفسير إلهي عقائدي كلامي مع ان التفسير المطلوب حالياً بعد ان ثبت وجود الله وخلق العالم وحساب الانسان وباقي العقائد هو أقامة نظرية في وجود الانسان الفردي والاجتماعي محاولاً وصفه في مواقفه العديدة مع الآخرين وفي العالم . وقد كان الهدف الاساسي للجانب الإلهي والعقائدي هو الكشف عن تكوين الانسان ووضعه في العالم خاصة وأن مقاصد الشارع التي وضعت « ابتداءاً » كما يقول الاصوليون تهدف الى الابقاء على الضروريات الخمس المعروفة ـ الدين والنفس والعقل والعرض والمال ـ وكلها جوانب لحياة الانسان الزمنية .

والعيب الثاني هو ان التفسير الحالي ما زال تفسيراً مرتبطاً بظروف البيئة الاسلامية التي نشأ الاسلام بها خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية ، فهو تفسير يؤمن بالتفاوت بين الطبقات في الرزق بصريح الآيات ويؤمن بالقيم الروحية والخلقية بنص القرآن . ولكن في بعض الحالات كالرق مثلاً استطاع التفسير ان ينتهي الى حرمته (عمر بن الخطاب) مع ان التفسير اللغوي للآية لا ينتهي الى ذلك . اي ان التفسير بأستطاعته في ظرف معين ان يهدف الى اصلاح مباشر لاحوال الناس والى تغيير جوهري للنظم الاجتماعية حتى ولو كان مخالفاً للتفسير اللغوي الظاهري للنص . ونظراً للظروف الحاضرة وللأوضاع التي توجد بها الأمة نجد ان كل تفسير طبقي يهدف الى تأكيد التفاوت في الرزق لا يخدم مصالح المسلمين في شيء نظراً للاقطاع القديم والجديد الذي ما زال موجوداً في كثير من بلاد المسلمين . ولا بد ان يهدف التفسير الى الدعوة الى التقريب بين الطبقات أكثر من الدعوة الى التفاوت بينها خاصة واننا نجد في تاريخ الدعوة الاسلامية تفسيراً دعا الى ذلك من قبل (أبو ذر الغفاري ، عمر بن عبد العزيز) عندما ظهر أثر التفاوت بين الطبقات على مصالح المسلمين داخل المجتمع الاسلامي . أما التفسير التقليدي الذي يهدف الى اثبات القيم الروحية فلم يستخدم القيم الروحية وسيلة لتسكين الناس ولابقاء الاستغلال ولكن للثورة على الأوضاع المنافية للشرع وللدعوة الى الاصلاح والتغيير . اما الآن فيستعمل هذا التعبير عادة للصد من

التيار الثوري وللحد من تطور المجتمع الاقطاعي الرأسمالي الى المجتمع الاشتراكي . وبتعبير حديث ان التفسير يجب ان يحتوي على البواعث الدينية نفسها من تحقيق للعدالة ومن قضاء على الاحتكار والاستغلال .

والعيب الثالث هو ان التفسير الحالي لا يبدأ أبداً بالنقد وبالدعوة الى الاصلاح والتغيير الجذري للأوضاع المنافية للشرع بل انه تابع ومؤيد لكل اصلاح أو تغيير يبدأ من خارج النص الديني أي من الفكر الانساني المستقل يعبر عنه ثائر ويقوم به . اي ان الاولوية في النداء بالتغيير وفي كشف المشاكل ووضع الحلول لها ليست للنص بل للمذاهب الفكرية الاقتصادية والسياسية ، وليست للمفسر بل للثائر الاجتماعي مع أن المفسرين التقليديين (ابن حنبل ، أبوذر ، ابن تيمية ، الأفغاني) كانوا يبدأون بالنقد بالمطالبة بالاصلاح وبتغير الأوضاع . فيجب أن ينحو التفسير الآن نحو البدء ولا ينتظر أن يكون تابعاً ولاحقاً وما عليه إلا التأييد . فالموقف الشرعي هو الموقف الاولي الذي يجب ان يأخذه المفسر . ، وبالتزامه يصبح اكثر من مصلح أي ثائر على الأوضاع المنافية للشرع .

فإن أردت أن أجيب على سؤال : هل لدينا نظرية للتفسير ؟ فإني أجيب بالنفي للأسباب الآتية :

١ ـ ما زال التفسير جزءاً من العلوم التقليدية كعلوم القرآن والحديث دون ان تكون له أولوية بأعتباره نظرية في المعرفة القائمة على الوحي ، فالتفسير هو منطق الوحي .

٢ ـ يدور التفسير التقليدي حول الشروح والتفصيلات والجزئيات التي لا أهمية لها والتي لا تراعي معاني النص المستقلة ولا الأوضاع الحالية للأمة .

٣ ـ يغلب على التفسير منطق لغوي لاستنباط المعاني من النصوص مع الاستعانة بأسباب النزول دون استعمال الحدس المباشر للنص لفهم المعنى الواضح فهماً مباشراً بالاشارة الى الخبرة الحية الحالية التي يشعر بها المفسر في حياته الفردية والجماعية والتي هي الوجه الآخر من النص الديني .

٤ ـ عيوب المحاولات الحديثة للتفسير من أنها تتجه نحو الجوانب الإلهية والعقائدية اكثر من اتجاهها نحو الانسان ومواقفه بين الآخرين وفي العالم ، وانها لا تحلل الظروف الحالية بما فيه الكفاية لتعرف مدى التزامها خاصة وأن الاقطاع والاستعمار ما زالا جاثمين على كثير من المجتمعات الاسلامية مما يقتضي تفسيراً ثورياً لاقصى درجة ، وانها تفسيرات تابعة ولاحقة ومؤيدة دون ان تكون بادئة وناقدة وخالقة .

تلك بعض النقاط اطرحها للمناقشة أمام زملائي الباحثين والمفكرين في الجامعات خاصة في جامعتنا الازهرية والتي ارجو ان تكون نقطة بدء لطرح قضية التفسير ودوره الحالي في تحقيق وحدة ثقافتنا الوطنية .

٢ ــ أيهما أسبق : نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟

عرضنا في عدد سابق لقضية التفسير متسائلين عما اذا كانت لدينا نظرية في التفسير . وأجبنا على ذلك بالنفي لبعض العيوب المنهجية الكامنة في تفسيراتنا الحالية . وفي هذا العدد(*) نضع سؤالاً آخراً ، أيهما أسبق : نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟ .

ماذا نعني بهذا السؤال ؟ ؛ الواقع أن كل التفسير التقليدي يتبع طريق التحليل النظري سواء كان نقلاً للمأثور أم تفسيراً بالرأي . أي ان المفسر ـ وهو كما قلنا سابقاً لم يكن إلا شارحاً ـ يستنبط المعنى من النص بالعقل المحض ثم يلجأ للاستشهاد على ذلك اما بقول مأثور أو بحجة عقلية . ولكن هذه الطريقة في التحليل النظري لها عيوب ثلاثة :

العيب الأول : هو ان القول بالمأثور حتى ولو اتفقت جميع الروايات على صحته وعلى شرعيته إلا أنه يترك معنى النص دون حجة من داخله ، فالمأثور حجة تؤيد معنى النص الذي استخرجه المفسر منه بطريقة ظنية ، أي ان يقين المأثور لا يؤثر في ظنية المعنى الذي يعطيه المفسر فيظل المعنى ظنياً يحتاج الى يقين له لا يستطيع القول بالمأثور ان يعطيه أياه من الخارج .

والعيب الثاني : ان التفسير بالرأي ـ وان كان من نفس طبيعة المعنى الذي يعطيه المفسر ، اذ ان كليهما معنى ـ أفضل من القول المأثور ، ولكنه ظني أيضاً ، والمعنى الذي يعطيه المفسر ظني كذلك ، والظن لا يحيل الظن الى يقين ، هذا فضلاً عن تعدد الآراء وتعارضها ، فبأيها يؤخذ ؟ وأيها يرجح ؟ .

والعيب الثالث : هو ان المفسر يشرح كل نص دون استثناء سواء كان في حاجة الى ذلك أم لا .

(*) كتب هذا المقال بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٠ المجلة «منبر الاسلام» ولم يُسلّم لمندوب المجلة وتوقف المشروع كلية .

فهو يبدأ من أول السورة الى نهايتها أو من أول الربع الى نهايته أو من أول الحزب الى آخره ، مع ان القرآن ـ كما قلنا ـ نزل منجماً ، كل آية تحمل معنى مستقلاً كحل لموقف مشكل في حياة الناس اليومية ، حتى الآيات التي يستعصى على المفسر شرحها يحاول ذلك قدر جهده . وقد كان عمر بن الخطاب يضرب من يتساءل عن معنى مثل هذه الآيات « ﴿والمرسلات عرفاً﴾ . بل ظل طيلة حياته لا يدري معنى الفاظ بعض الآيات مثل ﴿ وفاكهة وأبا﴾ .

أما منهج تحليل الخبرات فهو المصدر الطبيعي للنص الديني في نشأته الاولى ـ كما أوضحنا ذلك من قبل في أسباب النزول ـ ومن ثم فلا بد لفهمه من معرفة معناه كخبرة حية في شعور الفرد الذي نزلت بسببه الآية أو في الجماعة الأولى التي نزل فيها النص . فالنص الديني لم يكن رأياً ووجهة نظر ولا معنى مجرداً بل كان قلقاً وضيقاً وألماً وتوجعاً يحس به الفرد حتى يأتيه النص بما يفرج همه وكربه . فالعثور على الخبرة الحية الاولى لا تؤدي فقط الى فهم معنى النص بل تعطينا الواقعة نفسها أي الحقيقة الدينية التي يعبر عنها النص ، فالخبرة الحية هي مصدر النص الديني ويكون التفسير اذن هو رد الشيء الى اصله كما يقول المفسرون في المعنى الاشتقاقي للفظ « التأويل » .

والخبرة الحية لا تحتاج في فهمها لا الى القول بالمأثور ولا الى التفسير بالرأي ولكن الى تحليل الخبرة الحية نفسها لاخراج معناها الكامن ودلالتها المستقلة ، أي ان المفسر يقوم أولاً بتحليل خبرته الشخصية لادراك معناها قبل أن يتحدث للسامعين المحيطين به ، وقبل ان يكتب لجمهور قارئيه . ، فهو في نفس الوقت متحدث وسامع وكاتب وقارىء ، ويصبح النص الديني مفهوماً لدى رؤ ية مباشرة وحدس عيان أو كما يقول الصوفية مشاهدة ، فلا يحتاج الى شرح معاني النصوص بل الى وصف ما يشعر به ويتحقق في حياته اليومية مرة بل مرات عديدة .

فإذا تم للمفسر ذلك فإنه يمكنه بعد ذلك اشراك غيره في خبرته حتى يكون على يقين اكثر وأعم بأن تحليله لخبرته كان صادقاً وصحيحاً ، يمكنه الالتجاء الى خبرات غيره سواء من المفسرين أو من السامعين ، وبذلك يصبح النص الديني واقعة انسانية عامة يتحقق من وجودها اكثر من شخص ولها من الموضوعية والعمومية ما يؤ هلها لأن تكون حقيقة انسانية عامة .

فإذا أردنا الاجابة على هذا السؤ ال ، أيهما أسبق : نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات ؟ يمكننا أن نقول ان منهج تحليل الخبرات هو النظرية الوحيدة الممكنة في التفسير وذلك لأن فهم النصوص لا يتأتى إلا بإرجاعها الى مصدرها في مجموع الخبرات الحية التي نشأت فيها . فالمفسر في نفس الوقت قارىء للكتاب . وانسان يحيا ويدرك المعاني بقدر ما يشعر بالخبرات المحققة لها في حياته اليومية ، فهو لا يحتاج لفهم ﴿عسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾ الى البحث عن معناها ولكن الى التأمل في حياته اليومية التي يمكن ان تمده بخبرة أو بأكثر تبين له أن ما ظنه مرة أنه شر ظهر بعد ذلك خيراً ، وأن ما حسبه يوماً انه خير بان له بعد ذلك شراً .

فبدوام قراءة المفسر للنصوص الدينية ، وبمقدار تعدد خبراته في حياته اليومية فإن معاني النصوص

الدينية التي يتم ادراكها مباشرة دون حاجة الى تطبيق منطق صارم للغة - باستثناء ابعاد اللفظ الثلاثة : المعنى الاشتقاقي والمعنى العرفي والمعنى الشرعي - تتحول الى رؤ ية مباشرة لنفس المعاني ولكن مستقراة من الخبرات اليومية التي يعيشها المفسر ومن ثم يصبح المعنى الرباط بين النص الديني والخبرة الحية . وهذا ما قلناه سابقاً من أن نظرية التفسير هي التي تربط بين الوحي والواقع . وعلى هذا يمحى الفرق بين الحقيقة النظرية والواقعة المشاهدة .

ومميزات هذا التفسير انه يكشف عن الوقائع نفسها التي تتحدث عنها النصوص دون أي تغليف لفظي أو معنوي لها أو كما يقول الاصوليون لا يصبح التفسير مبحثاً من مباحث الالفاظ ولا مبحثاً من مباحث دلالة الالفاظ بل مبحثاً من مباحث العلة ، ويكون التفسير هو البحث عن العلة المؤثرة ، وبذلك لا تحتاج الخبرة المحللة الى شاهد يشهد لها من خارجها سواء كان قولاً بالمأثور لصحابي أو حجة معنوية لصاحب رأي بل تحتوي على محك صدقها في باطنها بأعتبارها واقعة انسانية عامة بها ولا يحتاج المفسر في التعبير عنها الى استعمال الفاظ النص نفسها التي قد تكون مصطلحات خاصة بالحقائق الدينية والتي قد لا يقبلها أو لا يفهم معناها كل مفكر على وجه التمام اذ يكفيه استعمال الالفاظ الشائعة والمتداولة بين الناس في حياتهم اليومية .

ومنهج تحليل الخبرات كنظرية في التفسير ليس غريباً على الحضارة الاسلامية فقد نشأ بها منذ نشأتها وظهر بصور مختلفة في شتى العلوم الاسلامية . فالمثل الفقهي ليس إلا موقفاً انسانياً يعيشه المكلف ويحيا خبرته ، والقياس هو تحليل عقلي لهذه الخبرة بأرجاعها الى صنوها في الشرع أي في خبرة منزلة . والطريق الصوفي هو أساساً تحليل لخبرات الصوفي ولما يعتلج في نفسه من وجد وهيام ، وشوق ولهفة الى آخر ما يعبر عنه الصوفية تارة بالأحوال وتارة بالمقامات . بل ان نظريات المتكلمين قائمة على تحليل الوجود الانساني في شتى مظاهره كأيمان وحرية وكسلوك اجتماعي . وايضاً فإن نظريات النبوة عند الفلاسفة يظهر فيها جانبها الانساني والاجتماعي اللازم لها ، فضلاً عن أن علوم القرآن تقوم أساساً على علوم التنزيل التي تكشف عن مجموعة من المواقف الانسانية المثالية التي يمكن ان تتكرر ، كما أن علوم الحديث تقوم أيضاً على تحليل شعور الراوي لمعرفة مقدار ضبطه .

ولا يخشى على تفسير النصوص الدينية بارجاعها الى مصادرها في التجارب الحية التي نشأت من اغفال المصدر الالهي للنصوص . فكما قلنا سابقاً ان من عيوب تفسيراتنا الحالية انها تنحو نحواً إلهياً اكثر منها نحواً انسانياً ، وقد بان في الشريعة الاسلامية خاصة في « المقاصد » كيف أن الشريعة أساساً موجهة نحو الضروريات - الدين والنفس والعقل والعرض والمال - وهي مكونات حياة الانسان الفردية والجماعية . فالوحي قائم كما هو بين أيدينا بين دفتي القرآن ، والنبوة قائمة ، فها نحن نعلم عن يقين وجود الرسول عن طريق كتب السيرة ومن آثاره العيانية في التاريخ . إنما الشيء الجديد هو محاولة العثور على أساس الوحي داخل الخبرة الانسانية ، ومن ثم يصبح مرادفاً للوجود الانساني ، وذلك ما نحن في أشد الحاجة اليه خاصة في عصر المذاهب الفكرية والسياسية التي تحاول كلها العثور على نظام اجتماعي

سياسي اقتصادي للانسان وللجماعة الانسانية .

ولا يخشى على النص الديني أيضاً من ذاتية الخبرة الانسانية خاصة وان الوحي له وجود موضوعي مستقل عن وجود الانسان ، ولكن فرق بين النسبية والذاتية ، فالنسبية هي استحالة وجود حقيقة موضوعية شاملة يتفق عليها كثيرون ، اما الذاتية فهي امكان وجود مثل هذه الحقيقة الموضوعية ولكن لا يتم الكشف عنها إلا من خلال ذات الفرد . والتصوف الاسلامي خير دليل على ذلك ، فهو منهج ذاتي صرف إلا انه يصل الى كشف موضوعي يتفق فيه اكثر من صوفي واحد . هذا فضلاً عن ان الخبرة الحية ليست إلا مادة التفسير التي تأتي للمفسر من العالم الخارجي بوصفه مجموعة من المواقف الانسانية يجد المفسر نفسه فيها . اما النص الديني فهو الذي يحيل هذه المادة الى ادراك والى رؤ ية مباشرة أي أن معنى النص وهو عنصر الوحي هو الضامن لموضوعية الخبرة الحية .

ولا يخشى ايضاً على موضوعية الشريعة الاسلامية بعد ارتباطها بتحليل الوجود الانساني بوصفه المصدر الأول لها فالشرع آتٍ من الوحي ، ولكن أوجه تطبيقه هي التي يبينها الوجود الانساني ، فرب حكم شرعي ينزل على غير وجهة في الوجود الانساني ، ومن ثم لن تصبح موضوعية الشرع موضوعية قبلية فحسب بوصفها الوحي المنزل ، ولكن ستصبح ايضاً موضوعية انسانية ترتكز على الوجود الانساني نفسه ، وذلك ما يقصده الفقهاء بقولهم ان كليات الشريعة صالحة لكل زمان ومكان أي انها تحتوي على موضوعية شاملة عامة ومطلقة مرتكزة على طبيعة الوجود الانساني نفسه .

يمكننا اذن ان نستخلص النقاط الآتية :

١ ـ عيوب التفسيرات النظرية التي تبدأ بشرح النصوص الدينية بكليتها ـ سواء كانت تعتمد على المأثور أو على الرأي ـ لأن معاني النصوص تظل ظنية في حاجة الى يقين يأتيها من داخلها ويربطها بالواقع ويجعلها مرادفة له .

٢ ـ ضرورة البحث عن معنى النص في التجربة الحية التي يشير النص اليها ، ومن ثم تحويل رؤ ية المعنى العقلي الى مشاهدة عيان .

٣ ـ لا توجد أسبقية في الزمان بين فهم المعنى من النص وبين تحليل الخبرة الحية التي نبع منها بل هناك معية زمنية فالمعنى هو الضامن لصدق تحليل التجربة بل ولاختيار عينتها .

٤ ـ هذا المنهج الجديد لتحليل الخبرات ليس غريباً على الحضارة الاسلامية ، وليس تابعاً لمناهج اخرى مشابهة في حضارات أخرى لأنه ظهر من صور شتى في العلوم الاسلامية سواء في علوم القرآن والحديث أو في علوم الفقه والتصوف ، بل وفي علم الكلام والفلسفة .

٥ ـ لا يخشى من هذا المنهج على الوحي بأعتباره مصدراً إلهياً للنصوص الدينية ، فالوحي ما زال ، أو من ذاتية الخبرة أو من النيل من موضوعية الشريعة الاسلامية لأن الوحي هو الضامن الاول له في صدق تحليل الوجود الانساني .

ذلك ما نطرحه ايضاً على علمائنا الكرام في بحثنا عن قضية التفسير .

٣ ـ عود الى المنبع أم عود الى الطبيعة ؟

تتميز الحركات السلفية التي تدعو للاصالة بالدعوة الى القديم تحت شعار « عود الى المنبع » Retour aux sources ، ويقصد بهذا العود الى الكتاب(*) . فكان شعار لوثر في الاصلاح الديني « الكتاب وحده » Sola Scriputra ورفض تراث العصور ، وكان شعار ابن تيمية وابن القيم العود الى القرآن طبقاً للحديث المشهور « لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح به أولها » وكان شعار الاصلاح الديني عند محمد عبده ورشيد رضا العود الى صفاء الاسلام الاول والى عصر الصحابة كنموذج لتحقيق الدعوة ، وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعي أو دون وعي ترى خلاص الحاضر في الرجوع الى الماضي في الاجيال الأربعة الاولى من الأفضل الى الاقل فضلاً : الرسول ، الصحابة ، التابعون ، تابعو التابعين .

وهذه الدعوة في الحقيقة لها خطورتها على الحاضر ومملوءة بالصعاب في تعاملها مع الماضي . وتتمثل خطورتها على العصر في الانعزال عنه كلية والهروب منه ورفض مواجهته لفهمه بالاتصال المباشر وللسلوك فيه والتأثير عليه بالعمل والممارسة ثم تعويض ذلك العجز في عشق القديم المشرق واتخاذ فترة من فترات التاريخ وفصلها عن مجراه وجعلها نموذجاً للتأمل والاعجاب والاحتماء فيها من محن العصر الداخلية والعواصف الخارجية التي تهب عليه . وعلى افضل الاحوال ، يحدث هذا عن حسن نية عجزاً وتعويضاً ، وعلى أسوأ الأحوال يحدث هذا عن سوء نية لرفض الدعوات الجذرية التي تدعو للمعاصرة والتي تبغي تشكيل الواقع برمته ، يحدث هذا تملقاً للجماهير واعتماداً على احساسهم الديني وتقديسهم للتاريخ القديم ـ وليس في الامكان ابدع مما كان . وفي النهاية يخرج القديم بعبله ، بكل ما فيه من تشبيه وتجسيم أو ما يضاد ذلك من تجريد وتنزيه وبعد عن الواقع واغراق في المتاهات النظرية والمشاكل الوهمية .

(*) كتب هذا المقال للملحق الأدبي للأخبار بعد «الأصالة والمعاصرة» و «موقفنا الحضاري» ولكن ألغي الملحق.

واذا حدث هذا عن حسن نية تظهر الصعاب التي تجعل « العود الى المنبع » لا يؤدي الغرض منه وهو تغيير الحاضر طبقاً لنموذج ماضٍ . وأولى هذه الصعوبات الاصطدام باللغة ، وذلك لأن النبع هو الكتاب أي نص مدون لا سبيل الى الاتصال به إلا عن طريق اللغة وبالتالي الوقوع في مناهج التفسير والتشتت بين التفسير اللغوي والتفسير المعنوي والتفسير الباطني خاصة وان اللغة - واللغة العربية بوجه أخص - تحتوي على الحقيقة والمجاز، الظاهر والباطن ، والمحكم والمتشابه . . . الخ ، فتتحول مشكلة تغيير الواقع الى مشكلة تأويل النصوص وتعارض الآيات ، ولا يتم تغيير شيء من الواقع ، ولا يتم عود الى المنبع الذي يتبخر في روافد عدة ، وتضيع وحدة الرؤية للواقع وتحل محلها اختلافات المفسرين التي لا يمكن التوفيق بينها لتعارضها وتضاربها حتى ليقال ان الحضارة الاسلامية كلها كما يعرضها التراث القديم هي حضارة تفسير أو حضارة لغة أو حضارة كتاب « فيها قولان » !

وثاني هذه الصعوبات هي الوقوع في تفسير مضاد لحركة الواقع ، وجعل « العود الى المنبع » وسيلة للقضاء على تغيرات الواقع الطبيعية خاصة اذا سمحت اللغة بذلك . فتستخدم آية : ﴿ **وفضل بعضكم على بعض في الرزق** ﴾ لمعاداة الحركات الاجتماعية الثورية كما فعل الشيخ مصطفى الغنيمي التفتازاني في هجومه على الحزب الاشتراكي بعد مولده سنة ١٩٢١ ، والهجوم باسم الايمان بالله على ثورات العصر ، واتهام كل فكر طبيعي بالالحاد ، والتغني بالروح ، واتهام كل فكر علمي بالمادية ، ويصبح « العود الى المنبع » تثبيتاً للأوضاع القائمة وتدعيماً لها باسم الدين والوقوف في وجه كل تغير تحت ستار الكتاب . وسواء تم ذلك عن حسن نية وايمان تقليدي أو عن سوء نية للمحافظة على بعض المكاسب الطبقية للمفسرين فالنتيجة واحدة .

وثالث هذه الصعوبات هو ان يحدث بالفعل تفسير تقدمي اجتماعي كما هو الحال في تفسير المنار ، ولكن يكون التقدم نابعاً من الواقع ويكون النص تابعاً له ، ويصبح المنبع لاحقاً بالطبيعة لا مصدراً لها ، وبالتالي يفتقد قيمته ومبررات وجوده ، ويصبح مجرد مباركة للتقدم الذي يقوم به بحيث يستطيع ان يفرض نفسه . فاذا تمت محاولات جدية لربط النص بالواقع ولخلق « لاهوت ثوري » فإنه قد يقع في التلفيق الذي غلب على التراث القديم ويظهر غريباً شاذاً أمام الفكر العلمي ، ويكون مصير دعاته العزلة والرفض ، فلا هم يعودون الى المنبع كالسلفيين ولا هم يعودون الى الواقع كدعاة الحلول الجذرية .

« العود الى المنبع » اذن طريق مسدود محفوف بالمخاطر والصعوبات . ولكن ما البديل ؟ البديل هو « العود الى الطبيعة » فالطبيعة هي مصدر الفكر ، وليس الفكر مصدراً للطبيعة . وقد كانت حركة « العود الى الطبيعة » التي اعطى سبينوزا أساسها النظري في القرن السابع عشر والتي اعطاها روسو بعدها الاجتماعي والفني في القرن الثامن عشر والتي أعطاها العلماء بعدها العلمي في القرن التاسع عشر والتي اعطها الفلاسفة المعاصرون اساسها الوجودي في القرن العشرين - كانت هذه الحركة مصدراً للتمرد الفني من الكلاسيكية ولنشأة الرومانتيكية والتحرر من الدين اللاهوتي ونشأة الدين الطبيعي وللتمرد من التربية القائمة على الثواب والعقاب وارساء لمبادىء التربية الطبيعية ، وللتحرر من القانون الالهي المفروض

ونشأة مدرسة الحق الطبيعي ، وللتحرر من التفكير المثالي وارساء قواعد المنهج العلمي ، والتحرر الداخلي من المصير الذي تحتمه الماهية المسبقة والبدء بالوجود الانساني . ويتميز « العود الى الطبيعة » بأنه اتصال مباشر بالواقع والتحام معه ، ويدل على التزام بالمواقف ، وعلى رفض كل صور العجز والتعويض ، كما يستطيع التخلص من عقبة اللغة والتفسير والتأويل والتبعية ، وتنشأ حضارة العلم .

ولقد كان الوحي نفسه « عوداً الى الطبيعة» وهو ما يعرف عند الأصوليين والمفسرين « بأسباب النزول » ، فقد استدعت الطبيعة الوحي بدليل وجود افراد قبل البعثة يرفضون عبادة الاصنام ورغبة العبيد والفقراء في التحرر . ولأول مرة لا يعلن الوحي مرة واحدة بل يستدعى حسب المواقف ، كلما اقتضت الواقعة أساساً نظرياً نزل الوحي ملبياً لمقتضيات الطبيعة ، وقد كان لدى عمر بن الخطاب حدس يستطيع به الوصول الى حكم ينزل الوحي بتأييده . كان الوحي اذن دعوة من الطبيعة وتلبية لمقتضياتها ، ولم يكن مفروضاً من الخارج يعمل ضدها ويبغي قهرها .

ويمكن ان يكون هناك تفسير طبيعي لا يبدأ من اللغة بل من تحليل الواقعة نفسها التي يشير اليها النص وتحليل الادراك الحسي أو الانفعال أو العقل . فمثلاً تعبر الآية ﴿ **عسى ان تكرهوا شيئاً وهو خير لكم**﴾ عن حقيقة هي في الواقع تجربة حية نتحقق منها في حياتنا اليومية ، فهزيمة يونيو / حزيران مثلاً شر ولكن خرج منها خير كثير في معرفة مواطن ضعفنا وأسباب قصورنا ، أي ان التفسير الطبيعي لا يبدأ من النص بل من الواقع ، هدفه ادراك تكوين الطبيعة الذي هو في الحقيقة المعنى الحسي للنص . وتكون مهمة المفسر رؤية الواقع في بطن النص وحينئذٍ لا ينفصل الحديث عن النص عن الحديث عن الواقع فهما شيء واحد ، فالنصوص الدينية مواقف انسانية ، يسمع المفسر الأولى ويحيا الثانية ، يأخذ حدسه من الاولى ويعقله من الثانية ، ويتحول التفسير الطبيعي للنص الى تحليل للوجود الانساني ويتم الانتقال من اللفظ الى « الشيء نفسه » .

بالعود الى الطبيعة يمكن تحليل شخصيتنا الحاضرة وواقعنا الاجتماعي والتعرف على مكوناتها دون أن نفرض عليها أحكاماً من الخارج مستقاة من التفسير اللغوي للنص . فمثلاً يمكن بتحليل شخصية المؤمن وبنائه النفسي والتعرف على ان الشعائر التي يقيمها قد تكون تستراً على افعال اخرى تصدر عن طبيعته ، وقد يكون الالتجاء الى الروح تأكيداً لمادية فاقعة ، فيملأ الفرد معدته بالحلال ثم يذهب للصلاة الشرعية ، وفي كلتا الحالتين يكون قد اخذ نصيبه من الدنيا ومن الآخرة كما أمر . وقد يكون الالتجاء الى الله عجزاً عن الالتصاق بالأرض ، وتعويضاً من التخلي عن قضايا العصر ، وقد يكون المؤمن قاسي القلب لأنه مطمئن لشرعية افعاله وضمانها الإلهي بصرف النظر عن الواقع الانساني نفسه ، فيتم جز الرقبة باسم الله كما حدث في تاريخنا القديم ، وقد تكون كثير من قيمنا الخلقية من عفة وحجاب قائمة على الكبت الجنسي الذي هو في الحقيقة رغبة جنسية مقنعة تعلن عن نفسها بطريق عكسي حتى تكون اكثر اثارة واشد جذباً ، وكثيراً ما يؤدي قهر الطبيعة الى قلبها فتتحول الى الاباحة أي الى فضح الطبيعة ، مع أن « العود الى الطبيعة » كفيل بتوجيه الطبيعة نحو الكمال ، كما قد يكون في حديث الشيخ المستمر عن

المشاكل الجنسية خاصة وانه لا حياء في الدين اشباعا للمستمعين وتعويضاً للحرمان ، كما قد تكون في نحنحة الشيخ وهو داخل في فناء المنزل حتى تنفض النساء اعلان عن قدوم الذكر. هذه الثنائية هي النفاق بعينه ، وهو نفاق شعوري احياناً ولا شعوري احياناً اخرى ، وقد تكون هذه الثنائية هي لب الشرك ، وقد تكون وحدة الطبيعة هي جوهر التوحيد . « ان « العود الى الطبيعة » هو الكفيل برد الاعتبار الى الشخصية الانسانية ، وذلك بالتعرف على مكوناتها ، وبالحرص على تكوينها السوي ، ورفض الازدواجية والثنائية معاً وما يتبعها من عمليات للتعويض والنفاق والمداراة والتستر .

وفي واقعنا الاجتماعي يمكن تفسير النصوص في خدمة التطور الاجتماعي الحالي ، ويمكن ان يظل هذا التفسير تابعاً لحركة التقدم لا سابقاً عليها . ومهما كان التفسير اللفظي تقدمياً فإن الواقع المرير يظل يفرض نفسه بكل ثقله على الثوري . « العود الى الطبيعة » هو الكفيل بالبدء بالواقع وبالتعرف عليه بالمناهج الاحصائية ، فوجود اربعة عشر مليوناً من الفلاحين والمعدمين أمام ثلاثة ملايين من الملاك تقريباً أقوى من أية نظرية في الملكية ، ملكية كانت أم استخلافاً ، فردية كانت أم اجتماعية ، وكون الملاك الذين يملكون اقل من خمسة أفدنة يكونون ٩٤,٥٪ من الملاك يملكون نصف الأرض المزروعة (حوالي ٥٧,١٪) اثقل من أي قانون للاصلاح الزراعي يحدد الحد الاعلى للملكية ، فالواقع يحتم التوزيع العادل لسبعة ملايين فدان على ثمانية عشر مليونا من الفلاحين أي ان يكون نصيب الفرد أقل من نصف فدان أي ان يكون دخله السنوي أقل من ثلاثين جنيهاً أي أنه أقل من نصف دخل موظف الدرجة العاشرة التي تعترف بها الدولة كحد ادنى في السلم الوظيفي . « العود الى الطبيعية » يعطي للواقع كله ثقله ، ويقف أمامه النص عاجزاً لا يستطيع إلا التبرير أو اعادة توزيع الدخل القومي بين الاغنياء فيتم توسيع قمة الملاك من ٢,٨ مليون قبل الثورة الى ٣,٢ مليون بعدها . « العود الى الطبيعة » هو الكفيل بتغيير الواقع تغييراً جذرياً ، وهو المنهج الثوري بالاصالة لأنه هو المنهج العلمي في عصر الثورة .

سابعاً ـ ثقافة الجماهير

١ ـ عن اللامبالاة، بحث فلسفي
٢ ـ القرف، تحليل لبعض التجارب الشعورية

١ ـ عن اللامبالاة، بحث فلسفي(*)

في هذا العصر الثوري الذي نعيش فيه، ينفجر الثائر الرومانسي غضباً عندما يجد الناس في عصره لامبالين بالثورة مع أنهم يعيشون ازمة العصر وتعيش ازمة العصر فيهم. فإذا كانت الثورة تمثل ذروة النشاط الانساني وقمة الجهد البشري من اجل تغيير الواقع أو قلبه أو نفيه، كانت اللامبالاة، هي العاطفة المضادة للثورة بل وأشد مضادة لها من السلبية والانعزالية . لأن السلبية قد تكون ارادة أي انها قد تكون موقفاً واعياً رافضاً لكل ما يدور في الواقع من افعال لاارادية أو ارتجالية أو متميعة، وقد تكون احتجاجاً هادئاً عن طريق رفض المشاركة في سلوك ثوري زائف كما فعل سعد بن أبي وقاص وكثير من فضلاء الصحابة عندما آثروا السلبية على المشاركة في الفتنة ورفضوا نصرة علي على معاوية أو معاوية على علي. وقد تكون الانعزالية أيضاً موقفاً واعياً اخذه الفرد الى حين حتى يحين الوقت لتحقيق الفعل الثوري الاصيل، قد تكون الانعزالية تعميقاً لمفاهيم الثورة أو تربية لكوادر من خلال الخلايا أو بناء للحزب بعد اكتمال الكوادر، وهي المرحلة التي يتم فيها العمل الثوري في الخفاء، كما كان الحال عندما كانت الدعوة الاسلامية سراً أولاً لمدة ثلاثة عشر عاماً قبل تحولها الى دعوة علنية.

فإذا عرفنا ان الانسان في جوهره رسالة Vocation ، وان جوهر الانسان لا يتحقق إلا اذا حقق رسالته ، ظهرت اللامبالاة على انها نفي لجوهر الانسان أو الغاء لوجوده وتحويله الى عدم . فالاحساس بالرسالة هو الدافع الأول على النشاط وليس الحافز المادي أو الزيادة في الربح على ما يقول الاقتصاديون في الغرب الرأسمالي أو حتى التقدير والثناء والجوائز على ما هو الحال في بعض البلاد النامية .

(*) الكاتب ، يوليو ١٩٧٠، العدد ١١٢، عدد خاص بمناسبة ثورة ٢٣ يوليو.

الاحساس بالرسالة هو الدافع الاول خاصة عندما يكون موجهاً بايديولوجية ثورية تحول هذا الاحساس الى نشاط خلاق .

ولا يقال ان اللامبالاة عاطفة عامة شبيهة بما يدور في مشاعر بعض الفلاسفة المعاصرين في الغرب من احساس بالغثيان والقرف والهم والحصر والضيق والاختناق والعبث واللاأدرية والاغتراب . فهذه الظواهر النفسية الموجودة في اوربا المعاصرة لها جذورها في المجتمع الرأسمالي ، وهو موقف رفض عن طريق التقوقع داخل الذات في هذه الظواهر المرضية أو في الانتهاء الى الفوضوية . وقد تحولت هذه الظواهر الآن الى رفض منتظم والى احتجاج واع بل والى ثورة تلجأ الى العنف . وانقلبت اللامبالاة الى التزام بقضايا العصر العامة التي هي السبب في مشكلات الفئات الخاصة .

على ان هؤلاء الفلاسفة الذين تحدثوا عن الغثيان والقرف والاغتراب هم الذين تحدثوا أيضاً عن الالتزام وعن ممارسة الحرية وعن أخذ المواقف ، ومن ثم كانت ظاهرة اللامبالاة خاصة بالمجتمعات النامية وهي في طريق التحول من المجتمع الاقطاعي الى المجتمع الاشتراكي . وقد لاحظ لامنيه (١٧٨٢ - ١٨٥٤) وهو الذي خصص أربعة اجزاء كاملة لدراسة اللامبالاة في الدين[1] انها عاطفة تنشأ في لحظات التحول الحضاري من عصر الى عصر ، وتبدو كظاهرة سلبية لأن لحظات التحول هذه تقتضي حل كثير من المشاكل والالتزام بعديد من المواقف : القديم والجديد ، التدرج أو الطفرة ، الاصلاح أو الثورة ، التقدم العقلي والتصنيع ، الاصالة والمعاصرة ، العمومية والفردية . . الخ ، فاذا حدثت اللامبالاة ، كانت ظاهرة مرضية تدل على ان الجماعة لا تعيش عصرها ولا تحيا مشكلتها أعني مشكلة التطور والنمو .

أولاً - وصف الظاهرة وتعليلها :

اللامبالاة ظاهرة نفسية درسها علماء النفس وهم بصدد تحليل الانفعالات أو تحليل جوانب الشخصية ، فاللامبالاة هي « بوجه عام » استعداد عند من يجد نفسه في حالة من الحياد العاطفي التام بالنسبة للآخر أو للآخرين ، وبوجه خاص استعداد عند من لا يحس بما يحدث للآخرين من سعادة أو شقاء . وبهذا المعنى تكون اللامبالاة ظاهرة مرضية عند علماء النفس أو ظاهرة خلقية مرادفة للانانية عند علماء الاخلاق لأن اللامبالي بالآخرين لا يهتم إلا بنفسه . ولكن المبالاة ليست بالضرورة مرادفة للانانية لأنها قد تكون ايضاً من الفرد تجاه ذاته أي حالة من الركود العام ، أو غياب كل البواعث عن فعل أي شيء ، أو فقدان الحماس لفقدان الباعث ، أو لعدم وجود الغاية أو لعدم الاحساس برسالة عامة في الحياة . كما لا تصدق اللامبالاة فقط بالنسبة للآخرين ، بل تكون ايضاً لامبالاة بالعالم ، فاذا كان الانسان على ما يقول المعاصرون موجوداً بالعالم كان اللامبالي موجوداً بلا عالم ومن ثم فهو غير موجود . اللامبالاة بالنسبة للآخرين على ما يحددها علماء النفس « لا يبالي الانسان بمصائب جاره ولا يتعاطف مع الآخرين » جزء من اللامبالاة بكل ما يحيط بالفرد من افراد وحوادث وأشياء . اللامبالي أشبه بصوفي هندي في حالة الفناء ، انسان لا يتحرى ، لا يحركه باعث ، لا يفرح ولا يحزن ، تستوي لديه المتناقضات ، مهما وقع في محيطه من حوادث فإنه لا يبالي مع أن هذه الحوادث قد تؤثر على مصيره ، يسمع سقوط

---

(١) Lammennais: Essair sur L'indifférence en matière de religion

البعض من حوله ولا يبالي ، يستوي عنده كل شيء لا يتحمس لشيء . لذلك عرف بعض علماء النفس اللامبالاة بأنها « حالة نفسية لمن يظل محايداً نفسياً وعاطفياً أمام حلول مختلفة متعارضة دون تفضيل احدها » . اللامبالي ليس لديه مقاييس للاختيار ، أو لأن اختياره ليس له أي اثر لأن الحوادث تخضع في مسارها لقوة ، اخرى خارجة عن ارادته . اللامبالاة هي فقدان القدرة على المحبة والكراهية ، مبدءا الحركة عند أمبادوقليس ، أو بلغة العصر فقدان القدرة على الاثبات والنفي أو حتى على قول شيء . يصبح الفرد لا نفع منه ولا ضرر ، يتحول الى شيء يتحرك ، يصبح كالماء بلا لون أو طعم أو رائحة .

ويصف كورني هذه الحالة فيقول :

« يعالج الحب بالكراهية ، ولكن المبالاة اكثر ثباتاً ،

ويتحول الانسان كل يوم من الكراهية الى الحب ،

ولكنه لا يعود من اللامبالاة » .

وقد تحدث الفلاسفة من قبل عن حرية اللامبالاة « على انها حرية بلا بواعث أي حرية زائفة لأن الذي يحدد الفعل الحر هو الباعث عليه ، فحرية اللامبالاة هي القدرة على اخذ القرار بدون باعث أو سبب على ما هو الحال في « حمار بيوريدان » الذي وضع على مسافتين متساويتين من معلفين بهما نفس الكمية فنفق الحمار لأنه لم يجد لديه الباعث على الحركة نحو احد المعلفين !

وهي احط درجات الحرية لأنها تعني اخذ قرار بالنسبة لشيء لا نبالي به . اللامبالاة اذن هي غياب الباعث على فعل أي شيء وفقدان الحماس وتساوي الامور ، وهي عاطفة عدمية عبر عنها سارتر في آخر عبارة له في « الكلمات » بقوله وهو يصف نفسه « انسان من صنع كل الناس فهو يساويهم جميعاً ويساوي أي واحد منهم » ، يوضع الانسان في أي مكان ويفعل أي شيء ، فلا شيء يهم ، وهو السؤال الذي يطرحه سارتر دائماً قائلاً ما الفائدة ؟ A quoi bon .

ويتولد عن الشعور باللامبالاة احساس باللاإنتماء أو بالغربة فاللامبالي لا يهمه شيء مما حوله ، يعيش في مجتمع غريب عليه لا يفرح لسعادة ولا يحزن لشقاء . ومن ثم تتحول الجماعة الى افراد منعزلين أو تتحول الى جماعات وطوائف تكون دوائر منعزلة لا تدري كل دائرة بما يدور في الأخرى ، وقد لا يؤدي التجانس الجغرافي أو البشري أو الحضاري الى خلق روح الجماعة لأن الوضع الطبقي لكل طائفة هو الذي يحدد غربتها عن الطائفة الأخرى ، فكل طبقة لا تبالي بما يحدث في الطبقة الأخرى ، فالطبقات الفقيرة والمعدمة لا تبالي بما يحدث في الطبقات الثرية التي تبدو لها عالماً غريباً ، كما لا تبالي الطبقات العليا بما يحدث في الطبقات الدنيا ، لأنها عالم مغلق على نفسه ينظر الى العالم بمنظار رفاهية العيش ، فالتجانس الظاهر لشعب ما قد يكون ستاراً على الانعزالية الطبقية ولامبالاة كل طبقة بما يحدث في الطبقة الاخرى ، وعلى هذا النحو يمكن ان يقال انه لا توجد مصر واحدة بل توجد أمصار عديدة .

واللامبالاة ايضاً هي انفصام الفرد عن ماضيه وحاضره ومستقبله ، فاللامبالي لا يهتم بتراثه القديم وبالبواعث الكامنة فيه التي يمكن لها تحويله الى فرد نشط أو الى ثائر ان كانت مقومات الثورة في تراثه القديم . اللامبالي ليس له ذاكرة ، أوله ذاكرة خاملة وهو ما قاله بعض علماء النفس من انه في اللامبالاة العامة لا يمكن استدعاء الذكريات لأنها متساوية جميعاً . يصبح الفرد لا ماضي له عندما تمحى لديه كل الاهتمامات الخاصة ، ومن ثم فهو انسان بلا حاضر (جوسدروف : الذاكرة والشخص) .

كما تتحول اللامبالاة من حالة نفسية الى حالة فيزيولوجية عن طريق المخدرات حيث يغيب الفرد عن العالم ويصبح لامبالياً بنفسه وببدنه ويخلق عوالم وهمية يصول فيها ويجول ويصرف فيها نشاطه المكبوت .

ولكن ما هو السبب في وجود هذه الظاهرة ؟ هل هو سبب جغرافي ، بيولوجي ، ديموغرافي ، اقتصادي ، سياسي ، حضاري ، ايديولوجي ؟ أم ان السبب هو هذه الاسباب كلها مجتمعة ؟ لقد ذكر موريس ديفرجيه في « مقدمة في السياسة »[٢] اكثر هذه العوامل على انها عوامل صراع ونشاط ضمن النظرية السياسية التي تجعل من السياسة اساساً علماً للصراع وليس علماً للتكامل ، ولما كانت اللامبالاة هي غياب الصراع ، كانت هذه العوامل التي تحدد وجود الصراع هي نفس العوامل التي تفسر غياب الصراع ووجود اللامبالاة .

١ـ يرى البعض مثل هيبوقراط ، هيرودوت ، أرسطو ، بودان ، وكذلك مونتسكيو ، راتزل ، فيدال . برينيسن « ان سياسة الدول في جغرافيتها » على ما يقول نابليون . فقد ربط أرسطو بين المناخ البارد والحرية ، كما ربط بين المناخ الحار والعبودية وهو ما يقال عادة من أن البلاد الحارة اقرب الى السكون والدعة والكسل واللامبالاة . ولكن ميشيليه يرى أن المناخ الحار هو المناخ الثوري وان ارتفاع درجة الحرارة قد ساهمت في اندلاع ثورة ١٧٨٩ (مايو ـ سبتمبر) ولكن ثورة اكتوبر في روسيا ١٩٠٥ ، ١٩١٧ اندلعت في المناخ البارد . وحالياً نجد ثورات امريكا اللاتينية وافريقيا تنشأ في المناخ الحار . الحقيقة ان العامل الجغرافي هو الاساس المادي للعامل الاقتصادي وهو الذي يحدد مناطق الغنى ومناطق الفقر وبالأضافة الى الموارد الطبيعية والمناخ هناك ايضاً طبيعة المكان ، فالمناطق التي تتوفر لها الحماية الطبيعية من الصحراء والمحيطات والتي يتوزع سكانها في الريف لا في المدن والتي تصعب فيها المواصلات البرية والبحرية ، يكون سكانها أقرب الى الهدوء والسكون والطمأنينة ولكننا نعلم حالياً أن الثورات تقوم في الريف بفضل الاحزاب الثورية الشعبية ، وبأن مصر كانت باستمرار مطمع الغزاة مع أنها محاطة بموانع طبيعية من الشمال والشرق والغرب . خلاصة القول أن العامل الجغرافي لا يفسر وجود اللامبالاة عند الجماعات .

٢ـ يرى البعض الآخر مثل « جوبينو Gobineau » ، ان العامل الاساسي في الصراع هو العامل البيولوجي تابعين في ذلك مبادىء داروين عن الصراع من اجل البقاء وتحويلها الى المنافسة الحرة في الحياة الاقتصادية ، ومنتهين الى النظرية العنصرية والى حكم الصفوة المختارة . والمعروف ان النظرية البيولوجية نقل

---

(٢) M. Duverger. Introduction a la politique.

لما يحدث في العالم الحيواني و عالم الانسان وليست تحليلاً علمياً للظواهر السياسية نفسها ، كما أن النظرية العنصرية ستار يخفي وراءه العامل الاقتصادي واستغلال الشعوب كما هو الحال في جنوب افريقيا والولايات المتحدة . وفي القسمة الثلاثية المشهورة للاجناس (الابيض والاسود والاصفر) نجد ان المارد الاصفر (الصين) والمارد الاسود (افريقيا) هما موطن الثورات .

٣ ـ ويرى فريق ثالث ، تحت اثر نظرية مالتوس ، ان العامل الديموغرافي هو الذي يحدد طبيعة الصراع وان الضغط السكاني يدفع بالجماعة الى الصراع ولكن بعض المجتمعات الزائدة في السكان مثل هولندا مجتمع سلمي كما أن بعض المجتمعات القليلة السكان مثل روسيا نشبت فيها الثورة . ومجتمع مثل المجتمع المصري الذي يتمتع بكثافة سكانية كبيرة مجتمع سلمي خاصة وان التركيب السكاني نفسه يساعد على ذلك اذ ان اكثر من اربعة اخماسه من الاطفال والنساء والشيوخ ، والعامل الديموغرافي لا يؤثر بمفرده لانه مرتبط بالعامل الاقتصادي ، فالكثافة السكانية مع الفقر قد تؤدي الى النشاط الداخلي والسعي وراء لقمة العيش والتكالب على الكسب والتقاتل من اجل الفم .

٤ ـ ويرى فريق رابع وعلى رأسهم ماركس ان العامل الاجتماعي الاقتصادي هو العامل الاول في تحديد الصراع الذي يتمثل في صورة صراع طبقي بين من يملكون ومن لا يملكون ، ولكن الوضع الاقتصادي لا يتحول الى صراع طبقي إلا بعد تجنيد من لا يملكون في حزب ثوري شعبي يقود هذا الصراع . وفي كثير من المجتمعات الطبقية لا يسودها الصراع بل تعمها اللامبالاة وذلك نتيجة لاحساس تاريخي طويل بأن خيرات البلد لم تكن مرة للمعدمين وأن المشكلة لا تتعدى اعادة توزيعها بين نفس الطبقات المالكة التي تتسع رقعتها وان قلت نسبة الملكية حتى اصبحت الطبقات تتوارث ، الغنية ترث الغنية ، والفقيرة ترث الفقيرة . ينشأ الشعور باللامبالاة عند الجماعة من احساسها بأن البلد ليست لها خاصة اذا كان الحال كذلك منذ القدم حتى الآن . وفي نفس الوقت تقوى اللامبالاة بعدم الشعور بتكافؤ الفرص وبأن النشاط مرهون بالوصول من غير حق بالتملق أو بالواسطة .

٥ ـ ويرتبط العامل الاقتصادي بالعامل السياسي الذي يتلخص في عدم الاحساس بالامان نتيجة للنظم السياسية التي مهما اختلفت تسمياتها فإنها تقوم على نفس الاساس وهو اعتبار الشعب عدواً لها واعتبار الشعب النظام السياسي عدواً له ، ومن ثم كانت علاقة القهر والتسلط والطغيان من جانب النظم السياسية وعلاقة الخوف من جانب الجماعة . ففي كل مرة تحاول الجماعة الانتماء الى عالمها وممارسة الحرية يقع عليها القهر فتنزوي من جديد وترجع الى اللامبالاة ، وكلما نوديت للمساهمة والاعلان عن الرأي استجابت الجماعة على استحياء أو فعلت ما يطلب منها لأنها فقدت الثقة في جدية الطلب وشعرت بالنفاق السائد حولها بين الشعار والتطبيق ، ولأن ما يعطي لها باليمين يسلب منها باليسار ، وبسبب النشاط الزائد لبعض الافراد الذي يقابله بالضرورة لامبالاة الاغلبية .

٦ ـ ويساعد العامل الحضاري أيضاً أو ان شئنا العامل التاريخي في تقوية الاحساس باللامبالاة وذلك بالايمان بالقدرية التي تقضي على كل نشاط والتي تسلم بكل ما يقع ، فيقوم الله بدور السلطة وتقوم السلطة بدور الله ويقضى على كل مبادرة من جانب الجماعة أو الفرد ويقتصر دورها على الامتثال للأوامر والطاعة العمياء لكل

ما يبدر لها من قرارات . ويقوى الاحساس باللامبالاة عندما يقرر للانسان ما يفعل وعندما يسلب مصيره من بين يديه ، وعندما يصبح دمية في يد لاعب ماهر يحركها علناً أو خفية ، أو عندما ينقل من مكانه كقطعة من الشطرنج ، أوعندما يقرر له ما يقول وما يفعل ، أوعندما يطلب الموافقة من الاغبياء ، ويبقى للاذكياء التبرير خاصة في حضارة ما زال البعد الانساني فيها غائباً إلا فيما ندر .

٧ ـ واخيراً ، قد يكون العامل الايديولوجي هو العامل الحاسم في ظهور اللامبالاة لأن الايديولوجية الثورية يمكنها تحويل اللامبالاة التي تنشأ من العامل الاقتصادي السياسي الحضاري الى الايجابية كما حدث في بعض ثورات العالم الثالث ، فاذا غابت هذه الايديولوجية الثورية تحولت اللامبالاة الى روح للعصر ولم ينفعها تحزب قبلي أو تعصب مهني أو تجمع طائفي . ولا تعني الايديولوجية الشوفينية أو التفاضل في المؤسسات أو في الاديان أو في المعتقدات أو في القيم أو في الحضارات ، ولا تعني ايضاً مجموعة من القيم والآراء على ما حددها « دستيت دي تراسي Destutt de Tracy أو على انها مجموعة من الافكار تفرزها طبقة معينة من اجل المحافظة على مكاسبها . كما يصورها ماركس ، بل تعني نظاماً اقتصادياً سياسياً وعملاً ثورياً جماهيرياً ، فاللفظ وان استعمله ماركس بمعنى مضاد للعملية فإنه يثير في وجدان العالم الثالث الحاجة الى نظرية ثورية علمية والى عمل ثوري يجند الجماهير . الايديولوجية هي الوسيلة لتحويل رسالة الفرد الى نشاط ثوري منظم ومن ثم يحقق جوهره كنشاط ويقضي على اللامبالاة .

اللامبالاة اذن ظاهرة اقتصادية سياسية حضارية ايديولوجية تظهر في سلوك الجماعة اليومي ، وهي ليست ظاهرة نفسية على ما هو معروف في التحليل النفسي عند فرويد من تحديد السلوك للأفراد حسب العقد النفسية منذ الطفولة أو حسب تصنيف الافراد من حيث طبائعهم الانفعالية وامزجتهم الشخصية ، العنف ، العدوان . . الخ . لأن الظاهرة النفسية جماع الظواهر الاقتصادية والسياسية والحضارية والايديولوجية أو تراكم لها في الشعور وفي سلوك الجماعة .

ثانياً ـ أنواع اللامبالاة :

يمكن التعريف في اللامبالاة على انواع ثلاثة : اللامبالاة اللاإرادية ، اللامبالاة الارادية ، اللامبالاة عن طريق العادة .

١ ـ واللامبالاة اللاإرادية هي التي عناها الفلاسفة وعلماء النفس وهي التي اشار اليها ديكارت على انها حالة لا تجد الارادة فيها نفسها مدفوعة بمعرفة الصواب والخطأ الى الانضمام الى جانب دون جانب ، وهي في هذه الحالة فعل ارادي سلبي . وهي بهذا المعنى أيضاً احط درجات الحرية مثل حرية بيوريدان لأنها تعني اخذ قرار بالنسبة لاشياء لا نبالي بها ، وهي اللامبالاة الناتجة عن عدم الاهتمام بأي شيء أو عن فعل أي شيء ، أو عن غياب أي باعث أو عن وجود كل البواعث ؛ هي حالة من الحتمية المطلقة التي يتساوى فيها كل شيء بكل شيء والتي لا يفضل فيها شيء شيئاً آخر ، وبهذا المعنى القوي يجعلها ديكارت احدى صفات الله لأنها تدل على اخذ قرار بصرف النظر عن الدوافع والاسباب لأن الله خالق النظام العقلي وقواعد الخير والشر ولا يحتاج الى شيء ولا يفضل موجوداً على موجود فلامبالاة الله دليل على عظمة قدرته المطلقة التي لا تتجه إلا نحو ما هو خير وحق

ونحوما يعرفهما بوضوح ، وفي الانسان دليل على جهله بما هو افضل وما هو أصوب له (التأمل الرابع) . وهي اللامبالاة التي قصدها ليبنتز في حديثه عن حرية اللامبالاة التي تعني انه ليس هناك شيء يحتم علينا جانباً دون جانب لأنه في الحقيقة كل شيء مساوٍ للآخر في نطاق الحتمية المطلقة (العدل الإلهي) . اللامبالاة اللاإرادية اذن هي عجز الارادة عن فعل أي شيء.

٢ ـ اما اللامبالاة الارادية فهي ظاهرة صحية وتعني عدم الاهتمام الذي يتخذه الفرد موقفاً له ازاء الأحداث الجارية حوله لأنه يشعر بأن الموقف غير جدي ولأنه يشعر بأن من حوله ليست لهم مواقف أصيلة أو جادة وبهذا المعنى أخرج هوسرل العالم من دائرة الاهتمام الى حين يستطيع الحصول عليه من جديد كتجربة حية في الشعور والذي لا يتسرع نحوه ويلتصق به على ما هو الحال في علوم الطبيعة . وفي هذا المعنى يقول لافل « هناك لامبالاة واعية لا تضر كثيراً بل تدل على اهتمام اكثر مما تدل العاطفة المتسرعة المفضوحة » . فالثوري الأصيل لا يبالي بالثوري المزيف ، والمثقف الأصيل لا يبالي بالمثقف المهرج ، والعالم الاصيل لا يبالي بما يقال حوله من هراء ، وتكون اللامبالاة في هذه الحالة موقفاً شريفاً وسط الزحام . لذلك يعرف بعض علماء النفس هذه اللامبالاة على انها « حالة من ليس محايداً عاطفياً ، أي من يسعد ويشقى في اختياره ولكنه لا يريد تفضيل شيء على آخر ويظل في حياد ارادي » .

ولا تعني اللامبالاة الارادية التنازل عن ممارسة الحرية لأنها وان كانت الكف عن النشاط الفعلي في العالم فإنها تكون ممارسة للحرية الباطنية عن طريق السلبية الارادية والاقتناع بالفعل الحر الداخلي والتوقف عن أي نشاط ، ومن ثم فقد تكون حرية اللامبالاة بهذا المعنى اعلى درجات الحرية لأنها تدل على ممارسة حرية الاعتقاد لدى الفرد عندما لا يستطيع تغيير الفكر باليد أو باللسان ، يكفيه القلب وهذا هو اضعف الايمان ، واختيار عدم الاختيار قد يكون أعلى درجات الحرية ، الذي يدل على الاستقلال الذاتي للارادة .

فإذا نشأت اللامبالاة اللاإرادية من غياب البواعث فإن اللامبالاة الارادية تنشأ من وجود الباعث وهو الرغبة في الصدق وفي العمل الجاد ، وان نشأت اللامبالاة اللاإرادية عن نقص في المعرفة الواضحة على ما يقول ديكارت أو نتيجة للتساؤل واللاإرادية فإن اللامبالاة الارادية قد تنشأ من يقين مطلق ومن معرفة واضحة ومتميزة وعن وعي كامل بالموقف على ما يقول بعض المواطنين مستشهدين بقولة سعد المشهورة : « مافيش فايدة » ، ومن ثم لا يكون هناك أمل في التغيير أو في اسماع صوت الحق . وان نشأت اللامبالاة اللاإرادية عن غياب الاعتقاد بشيء فقد تنشأ اللامبالاة الارادية عن الاعتقاد الجازم بالصواب ومع ذلك لا يبالي الفرد بما يحدث حوله .

ولا تعني اللامبالاة الارادية التسامح والعفووطيبة القلب وإيثار السلامة أو السذاجة والبلاهة بل قد تعني الحقد والغضب والرفض والاحتجاج . كما لا تعني اللامبالاة الارادية السلبية أو الانهزامية بل قد تعني احدى الصور المؤقتة للايجابية . وهي اللامبالاة التي تحدث عنها الوحي عندما حث على الكف عن اللغو والاعراض عن الجاهلين .

٣ ـ اما اللامبالاة عن طريق العادة فهي اللامبالاة اللاإرادية أو الارادية عندما تصبح عادة عند الفرد أو

الجماعة نظراً لطول ممارستها سنين طويلة ، لأنه لما كانت اللامبالاة موقفاً غير طبيعي ، ما دام النشاط هو جوهر الانسان ، فقد نشأت في ظروف عارضة تمر بها المجتمعات التي تمارس نشاطها الطبيعي في احد المواقف أما بالمجاهرة بالرأي أو بالتنظيمات الجماعية أو حتى بالتنظيمات السرية السلمية أو التي تقوم على العنف ولكن جزاءها الاتهام بالخروج على النظام واستعمال أشد وسائل القمع حتى أصبحت الايجابية مرادفة للخيانة وأصبح كل فكر اصيل متهم بالتبعية أو بالشذوذ حتى تم القضاء على كل محاولات المبادرة ، وأصبح السلوك دائماً طاعة للأوامر أو تنفيذاً للقرارات . ومرت الاعوام حتى اصبح التسليم هو العادة المتبعة مع التقوقع داخل الذات ، ثم نشأت ازدواجية الشخصية بين القول والعمل ، ويقول الفرد ما لا يعمل ويعمل ما لا يقول ، وبين الشعور والقول ، يشعر الفرد بما لا يقول ويقول ما لا يشعر به[٣].

أصبحت اللامبالاة هي العادة أو السلوك اليومي المعتاد ، أي انها أصبحت طبيعة ثانية عند الجماعة على ما يقول رافيسون Ravaisson في تحليله للعادة[٤] فقد نشأت اللامبالاة أولاً ارادية شعورية ثم اصبحت لا إرادية شعورية ، بل اصبحت جزءاً من الطبيعة ، فالذي تعود على الطاعة أولاً بطريق ارادي تصبح الطاعة لديه جزءاً من الطبيعة ، والذي بدأ السلبية كعادة لأن الايجابية كانت باستمرار موضع اتهام اصبحت السلبية لديه جزءاً من طبيعته ، واللامبالاة جزءاً من جوهره .

على أن كل محاولة محدودة لتحويل اللامبالاة الى ايجابية نسبية تؤدي بالضرورة الى خدمة الوضع القائم لأنها مقضي عليها بالفشل ولا يمارسها إلا من كان يبغي مطلباً شخصياً أو يطمع في منصب أو يرمي الى الوصول السريع من غير استحقاق فاذا خرج فرد على اللامبالاة ، دخل المجتمع لأول مرة ، أو أراد أن يحقق رسالته أو استطاعت طبيعته الاولى التغلب على طبيعته الثانية ظهر غريباً ، ونظر اليه على انه نشيط متطرف Activiste ، يعمل على تغيير النظم القائمة أو وصف بالغرور والرغبة في الزعامة والظهور ، أو اتهم بالتعالم والتعالي على الآخرين ، وكلها تؤدي الى الخيانة والمروق .

تبدأ اللامبالاة فردية ثم تصبح عامة تسود روح الجماعة كلها ، وبهذا المعنى تصبح الهجرة لا مبالاة بتقدم الدول النامية ، وتصبح اللامبالاة هنا مرادفة للانانية على ما وصفها علماء الاخلاق .

وقد تصل اللامبالاة عن طريق العادة حداً تطبع الجماعة كلها بطابع الرضا والخنوع ولكنها مع ذلك طبيعة ثانية يمكن للطبيعة الأولى ان تتغلب عليها .

ثالثاً ـ اللامبالاة والأنشطة الزائفة :

لما كان جوهر الانسان هو النشاط كان لا بد ان يتسرب هذا النشاط من الأبواب الخلفية ما دامت اللامبالاة قد سدت تجاهه الابواب الامامية . ففي المجتمعات النامية التي تسودها اللامبالاة تخلق فيها انشطة زائفة لامتصاص النشاط الحقيقي وهو مساهمة الافراد في توجيه مسار حياتهم واخذ مصائرهم بأيديهم . ويجد عدم

---

(٣) انظر: «التفكير الديني وازدواجية الشخصية» في هذا الكتاب.

(٤) Ravaison: De L'habitude

الاهتمام الناشىء عن اللامبالاة تعويضاً له في الاهتمامات الجزئية مثل التطلعات الطبقية ، والسعي وراء السلع الاستهلاكية أوتتبع آخر اخبار حياة النجوم الشخصية من زواج أو طلاق . واجتماع وافتراق ، وخصام ومصالحة ، وسفر وحضور وأنتظار آخر الاغنيات والافلام والمسرحيات العابثة . فقد نشأت في البلاد النامية اهتمامات غريبة أبعد ما تكون عن مجتمع الاستثمار أو عن مجتمع النضال مثل السعي وراء البضائع المستوردة وفتح الاسواق الحرة ، وتجارة البضائع المهربة ، بل واصبحت هذه المواضيع تشغل حيزاً يومياً من الجرائد والاعلانات ، واستطاعت اجهزة الاعلام امتصاص نشاط الجماعة كلها عن طريق الحلقات المسلسلة حيث يمكث آلاف من المواطنين كل يوم في ساعة معينة ، وقد اصبح عدد ساعات الارسال في بعض الدول النامية اكثر عشرات المرات من ساعات الارسال في بعض الدول المتقدمة وذلك لخلق انشطة زائفة لامتصاص النشاط الذي لم يتحقق .

وتعم هذه الانشطة الزائفة جميع الطبقات بلا استثناء ابتداء من الطبقات الفقيرة والمعدمة حتى الطبقات المترفة الثرية . فالطبقات الفقيرة همها لقمة العيش بالطريقة المباشرة أي السعي وراء ما يقيم أودها ، فالخبز هو الذي يحرك نشاطها واهتماماتها لا تتعدى القوات اليومي ، والسعي وراء القرش والكسب الاضافي ، فاذا ما مضى اليوم وما زالت على قيد الحياة حمدت ربها وانقضى اليوم على خير ما ترجو بعد ان حالفها التوفيق ، وهي طبقة لا تحس بأنها فقيرة وهذا هو الفقر الحقيقي لأن الحياة لديها متعددة ، لها حياتها وللآخرين حياتهم ، وهذا النشاط حقيقي من حيث هو نشاط من اجل غريزة البقاء وزائف لأنه يسعى الى الحل الوقتي المباشر دون ان يجند في ثورة عامة من اجل الحلول الدائمة وحتى يرجع خير البلد للاغلبية .

اما الفلاحون فهم لا مبالون في كل عصر ، يشعرون بأن مصر هي مجتمع المدينة لا مجتمع الريف ، يرسل اليها حبوبه وخضرواته وفاكهته واليها يهرع اذا مرض ، أو اذا استدعي للقضاء . همهم الأول هو العيش لهم ولذريتهم . وهم كالطبقات المعدمة يعملون من أجل المحافظة على البقاء بطريقة عملية مباشرة دون تجنيدهم من اجل رفع صوت الاغلبية . وقد نشأت طبقة اخرى في الريف جعلت همها الاثراء النسبي المتواصل من اجل شراء مزيد من الافدنة ووراثة طبقة كبار الملاك القديمة ، وقد اصبح هم هذه الطبقة التطلع الى الطبقات العليا ، وأصبحت تشارك في التكوين النفسي لسكان المدينة ولصغار التجار ، وتسعى ايضاً وراء مظاهر الحياة الحديثة ، وعلى رأسها الترانزستور[٥] .

أما العمال ، فبعد وضعهم في أنظمة ، وبعد ان حصلوا على بعض حقوقهم كهبات لا كمطالب فإنهم ينتظرون تحسين الاحوال من غير باعث . وقد ترجع عدم الدقة في العمل التي يشكو منها البعض الى الشعور باللامبالاة ، أو بأن جهده ليس هو الوسيلة للحصول بها على حقوقه ، العمال موظفون في الدولة ولهم اهتمامات الموظفين من سعي وراء الدرجات أو خلق وسائل كسب اضافية أو فتح متاجر صغيرة دون ان يكون لديهم الوعي الطبقي الكافي لخلق اهتمام عام حول المطالب العمالية .

اما الطلبة فهم موضوعون ايضاً في انظمة لا سبيل الى تغييرها ، ليس الأمر بيدهم فيما يتعلق بمناهج

(٥) الدكتور لويس مليكة: بين الايجابية واللامبالاة، دراسة تتبعية لاتجاهات القرويين نحو العمل الجمعي في خمس سنوات، مركز تنمية المجتمع في العالم العربي، سرس الليان سنة ١٩٦٦.

التدريس أو في المواد المقررة أو في النظم الادارية أو في تمثيلهم في مجالس الاقسام ومجالس الكليات ومجالس الجامعة ، ومن ثم نشأت لديهم اهتمامات زائفة حول النجاح المضمون ، والحفظ المباشر ، والتوظف السريع ، وتحولوا ايضاً الى موظفين في الدولة يسعون وراء الدرجة مع أن الطلبة في العالم اليوم يقودون حركة النضال العالمي .

اما المثقفون فلديهم تظهر الانشطة الزائفة بوضوح فهم أذكياء ، على معرفة بمنجزات العصر من تيسير لسبل العيش وطريقة الوصول السريع لها . فهم ايضاً موظفون في الدولة يسعون الى المناصب ، فإن تعثروا سعوا الى الهجرة وهم يساعدون ايضاً في خلق الاهتمامات الزائفة بالحديث عن آخر ما وصلت اليه الحضارة الغربية من منجزات فكرية وآلية ، فيتحدث الجميع بأشتياق عن آخر اكتشافات العصر من مذاهب فكرية أو أساليب في الحياة وفي الملبس والمسكن ، ثم تأتي الأحداث الصارخة والاخبار الفاقعة لتصبح موضع اهتمام الجماعة شهوراً وشهوراً ، كالعلاج بالبندول والميني جيب في كليات الفنون . ولقد شعر شباب المثقفين بما يدور حولهم من زيف ثقافي فأصبحوا ايضاً لامبالين بما يكتب مع أنه خضم كبير ، وقد يكون السبب في بعض مظاهر الركود في حياتنا الثقافية والفنية هو اللامبالاة من الادباء والجمهور على السواء ، فالمفكر لا يكتب إلا في موضوع جزئي ويترك الموضوع العام الذي يندرج هذا الجزء تحته والذي لا يمكن تناوله حقيقة إلا بتناول المشكلة العامة . فمثلاً اثيرت في الآونة الأخيرة نسبة التوزيع المنخفضة لمجلاتنا الثقافية وعدم مبالاة جماهير القراء بها ، وذلك لأن الكتّاب لامبالون بأوضاعنا الراهنة وبالتالي لا تجد جماهير المثقفين ما يقرأون فكثير من الموضوعات مفتعلة والمقصود منها ملء الفراغ حتى بدا فكرنا الثقافي انعزالياً عن واقعه .

ان هذه الانشطة الزائفة لتدل على وجود فراغ لا يمكن ملؤه إلاّ بنشاط من نوع آخر ، بل ان هذه الانشطة الزائفة لا تحل شيئاً لأن حلّ المشاكل الجزئية لا يقضي على اللامبالاة بل القضاء على اللامبالاة هو الذي فيه حل المشاكل الجزئية ، كما لا يقاس الوعي الجماعي بأدراك المشاكل الجزئية بل يقاس ادراك المشاكل الجزئية بالوعي الجماعي . ان هذه الانشطة الزائفة لتدل بحق على ان اللامبالاة مرادفة للانانية كما وصفها علماء الاخلاق ، فاللامبالي هو من لا يقدر على حب الآخرين ويحب نفسه اكثر . ان هذه الانشطة الزائفة لا تحل شيئاً بل تقضي على الحل النهائي الى الابد .

ولكن لما كانت اللامبالاة اكثر من ظاهرة فردية ، فهي ليست فقط لامبالاة بين المحبين يمارسها احد طراف ارادياً حتى يهرع الطرف الآخر اليه ، أو هي لامبالاة بين الاصدقاء يتخذها أحدهم موقفاً لخيبة أمله في خر الى حين أو الى الابد ، أو هي لامبالاة من الانسان العظيم بالنسبة لمظهره الخارجي بل هي لامبالاة بالعالم ذل ما فيه من حوادث وأشياء وآخرين فإنه لا يمكن للانشطة الجزئية الفردية ان تكون حلاً للامبالاة ووسيلة لتحويل الجماعية من اللامبالاة الى الايجابية . أما الأنشطة الأخرى شبه الجماعية فلا يمكنها تحويل اللامبالاة الى ايجابية مثل الاندية الرياضية والجمعيات الخيرية والجماعات الدينية والتنظيمات النقابية . فهذه الانشطة قد تكون سوية لو مارس الفرد نشاطاً ايجابياً في سلوكه العام ، ولكنها تكون عمليات تعويض وامتصاصاً للنشاط

الكلي للانسان لو كانت هي الانشطة الوحيدة ولا يوجد سواها .

١ ـ فالاندية الرياضية وانتساب الفرد اليها لدرجة التحزب تمتص جزءاً من نشاط الانسان ، ويقوم التحزب لها بملء فراغ اساسي في حياة الفرد وهو التحزب لشيء ما ، اعتناق فكرة ، الانتساب الى جماعة ، الدفاع عن هدف ، مناصرة قضية . وكثيراً ما كانت تخرج المظاهرات حاملة الاعلام البيضاء والحمراء بعد انتهاء دورة رياضية تعلن تأييدها للاندية المنتصرة بعد نهاية الشوط ، وتتعطل المصالح ، وتتوقف وسائل المواصلات ، وفي امريكا اللاتينية يموت المواطنون بالمئات تحت الاقدام . بل ان كثيراً ممن يوكل اليهم تصريف الشؤ ون العامة يوجهون نشاطهم ايضاً الى رئاسة الاندية رئاسة شرفية أو فعلية ، ويحولون جزءاً من نشاطهم العام الى النشاط الخاص . والحقيقة ان الانتساب الى نادٍ رياضي لا يستطيع امتصاص كل نشاط الفرد وكل امكانياته الفكرية والعاطفية خاصة وان النوادي لا ينتسب اليها إلا طبقة معينة تقدر على ذلك ، وهي في الغالب طبقة منعزلة عن الجماهير المعدمة ، ولا يهمها إلا متعتها الشخصية ومظاهر المدنية .

٢ ـ اما الانتساب الى الجمعيات الخيرية أو الاندية المهنية أو المنظمات الصحية أو الهيئات الاجتماعية فهو ايضاً لا يمتصّ إلا جزءاً من نشاط الانسان بل ويجد في هذا النشاط تعويضاً عن الانشطة الكامنة . فالجمعيات الخيرية تريد حل مشاكل الفقر والمرض عن طريق الحلول الجزئية بدافع من الاحسان والشهامة الانسانية وتترك المشكلة من أساسها وهي توزيع الدخل على المواطنين بل قد يؤ دي نشاطها الى وضع الجسور الطبقية والقضاء على ثورة المعدمين . وقد يكون وجود المعدمين والمرضى سبباً في قيام ثورة جذرية وتقوم الجمعيات باعطاء الحلول المسكنة لها . ويقتصر نشاط الاندية المهنية على الابقاء على التعارف القديم وعلى ملء الفراغ بين صحبة العمل الواحد أو الحديث النظري عن مطالب الفئات . أما نشاط الهيئات الاجتماعية خاصة النسائية منها فتقوم به سيدات المجتمع الشهيرات أو ذوات الحظ العاثر أو المسنات من أجل احاديث لملء الفراغ ووسيلة لرؤ ية العالم الخارجي هرباً من المحافظة التقليدية .

٣ ـ اما الانتساب للجماعات الدينية فهو ايضاً ضمور للنشاط الانساني في تصور ديني تقليدي ، فالموقف الديني على ما يقول فيورباخ موقف مغترب ، والموقف الصحيح هو الموقف من الحياة . فتوجيه نشاط الانسان نحو المقدس ضمور للنشاط وقصور له وانكماش عن الامتداد نحو العالم ، وتوجيه النشاط نحو الله قد يكون فيه انكماش ـ على ما يقول فيورباخ ايضاً ـ للنشاط نحو الانسان ، وتخصيص الافعال في صورة طقوس وشعائر فيه ضمور للفعل العام في كل مكان وزمان ، وفي الجماعة الدينية يحل الاعتقاد محل الفهم ، والاحكام المسبقة محل الدراسة والنظر ، وتكون اللامبالاة في هذه الحالة لامبالاة بالحياة ، وتكون بهذا المعنى على ما وصفها لامنية حالة من يهتم بالواجب الديني أو بالله فحسب ولا يهتم بسواهما فإن كانت اللامبالاة في الارادة كانت استسلاماً ، وان كانت في العاطفة اصبحت حباً صوفياً أو « لامبالاة مقدسة » Sainteindifférence ، يؤ يد الصوفية هذه الحالة لأنها استسلام أو خضوع أو تفضيل لارادة الله على كل شيء ، فالله هو موضوع الحب . واللامبالاة اعلى من الخضوع لأنها حب لارادة الله (فرانسوا دي سال François deSales رسالة في حب الله) وهو ما عناه الصوفية المسلمون خاصة ابن عطاء الله السكندري وسموه « اسقاط التدبير » . اللامبالاة المقدسة هي هذه الحالة التي لا

تريد فيها النفس شيئاً لذاتها ولا تريد إلا ما يريد الله لها ، يجذبها نحوه ، فليس لها رغبات خاصة ، بل تحب الله في كل ما تحب ، وتريد كل شيء من اجل الله ، لا تريد خلاصها أو جزاءها بل تريد رضاء الله . يؤدي الموقف الصوفي اذن الى لامبالاة بالحوادث نتيجة لعدم تناسبها مع حب اللانهائي الموجود في اعماق النفوس وعدم استطاعة أي موضوع متناهٍ الاستحواذ عليه (لافل : خطأ نارسيس) . اللامبالاة في الدين على ما يصفها لامنية على انها حالة من لا يهتم بالدين قد تكون أولى بوادر النشاط السليم أي توجيه نشاط الفرد نحو الحياة لا نحو ميدان معين وهو المقدس . وقد تكون المذاهب الثلاثة في اللامبالاة التي يرفضها لامنية ، الاول الذي يعتبر ان غرض الدين هو السيطرة على العامة من الناحية السياسية ومن ثم لا يبالي الخاصة به (وهو رأي الملحدين) ، والثاني الذي يرى أن الدين العقائدي دين زائف وان الدين الطبيعي هو الدين الحقيقي (انصار الدين الطبيعي والمفكرون الاحرار وعلى رأسهم روسو) ، والثالث الذي يرفض الدين العقائدي ويرضى بالدين الخلقي (المصلحون وعلى رأسهم لوثر) قد تكون هذه المذاهب الثلاثة مقدمة للموقف الطبيعي وهو الاقتراب من الموقف السياسي والموقف النظري والموقف الخلقي ، وهي مواقف انسانية طبيعية .

فضلاً عن ان النشاط الديني كثيراً ما يتحول الى تعصب ديني حتى أنه قد يحدث استغلال هذا النشاط لمصلحة الخائن أو المستعمر الذي يستطيع تملق الجماعة فتدين له بالطاعة والولاء ، ويكون التعصب لديها جهاداً والموت استشهاداً . وغالباً ما تصدر احكام قطعية على كل ما سواها من جماعات واتجاهات ، فهي المؤمنة والجميع كفار ، وهي الفرقة الناجية والجميع ضلالات في النار . لذلك يعيش المنتسبون لها في عالمين : عالم الحق وعالم الباطل ، عالم الايمان وعالم الكفر ، ويقسمون الناس الى نوعين : من لهم ومن عليهم ، ومن ثم تنتهي الجماعة الى التمرد وتكون العواطف السائدة هي الحقد ، وكثيراً ما يترك الافراد الجماعة وينقلبون الى الضد ، من التزمت الى الاباحية أو من الايمان الى الكفر أو من الجهاد الى الخيانة ، أو من اليمين الى اليسار ، أو من الاعتقاد الى البحث النظري الدائم . وعادة ما ينضم المراهقون للجماعة الدينية فيجدون فيها اعلاء لعواطفهم الجنسية المكبوتة أو تطويراً لرومانسيتهم أو تعديلاً لتمردهم الأول أو تلبية لاحساساتهم الدينية التي يجدون فيها تعويضاً عن حياتهم الضامرة . فالانتساب الى جماعة دينية ترضى عنه الاسرة ويؤيده المجتمع ، ففيها يتم المحافظة على الابناء من الشر والفساد .

ولكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكنه تحويل العاطفة الدينية المغتربة الى عاطفة ثورية منتمية أي ان تتحول العاطفة الدينية الى نشاط سياسي ، وبالتالي يكون « الدين النصيحة » ويأخذ الشعار معنى جديداً في رفض النظم القائمة وتغيير الواقع .

٤ ـ قد تكون التنظيمات النقابية اقرب الوسائل لتحويل الجماعة عن اللامبالاة الى الايجابية لأن النشاط النقابي موجه أساساً لمصلحة الطبقات وفيه يستطيع النقابي أن يمارس كل نشاطه الذي يعبر عن جوهر حياته ، وفيه يستطيع ان يعرض لمآسيه وان يطالب بالحلول الجماعية ابتداء من تحقيق مطالبه الفئوية حتى الثورة على النظم القائمة كما حدث في غينيا . ولكن النشاط النقابي نفسه مرهون بمحركه وهو النشاط السياسي الذي تستطيع التنظيمات النقابية من خلاله أن تأخذ بعدها الحقيقي حتى لا تصبح مجرد هيئة حكومية رسمية يشكو منها النقابيون ولا يشكون اليها .

رابعاً - الايجابية واللامبالاة :

١ - يثبت الواقع والتاريخ ان الوسيلة الوحيدة الجذرية للقضاء على اللامبالاة هي ممارسة الفرد للنشاط السياسي ، فالانسان « حيوان سياسي » على ما يقول ارسطو . والسياسة ليست احد أوجه النشاط الجزئية بل هي النشاط الجامع لكل الانشطة المختلفة ، اذ يشمل النشاط السياسي النشاط الرياضي والاجتماعي والفني والثقافي ، فالتكوين السياسي للفرد يتضمن تكوينه البدني والفكري لأنه عضو في حزب مناضل ثوري ، والنضال لا يتم من خلال المناقشات المكتبية بل بالمقاومة المسلحة على الأرض ، كما يشمل النشاط السياسي تكوين المناضل الفني ، فغالباً ما يكون شاعراً ، والشعر والثورة صنوان ، كما يشمل النشاط السياسي تكوينه كعضو في جماعة خاصة لو كان من المليشيا الشعبية وأداة للاتصال بالجماهير العريضة الذي هو احد طلائعها . السياسة هي الوسيلة الوحيدة للتغير الجذري ، لذلك كان همّ نظم الحكم التي تود الابقاء على الأوضاع القائمة تحريم السياسة وجعل الجماعات والطوائف لا سياسية ، ففي السياسة تتوحد كل الانشطة حتى النشاط الديني خاصة بعد امكانية تحويل الدين الى ايديولوجية . ولا يقال « لعن الله ساس ويسوس » على ما هو الرأي لدى محمد عبده بل يقال السياسة هي روح الدين ، ما دام الدين أساساً هو الجانب الاجتماعي وما دام الجانب الاجتماعي مرتبط بالجانب السياسي أي بتنظيم علاقة الراعي بالرعية على ما يقول ابن تيمية وابن القيم .

ومن خلال النشاط السياسي يتم تكوين الفرد داخل عمل جماعي موحد لأن الانشطة الجزئية لا تستطيع إلا ان تنمي بعض الجوانب لدى بعض الافراد . السياسة هي روح الجماعة التي تتحقق في المظاهرة وفي مناقشات اللجان خاصة ، وان السياسة علم ولا مجال فيها للبطولات الفردية المنعزلة . السياسة هي عود للفرد داخل الجماعة وعود للجماعة داخل الفرد أي قضاء على اللامبالاة وانحسار الفرد عن الجماعة وانحسارها عن الفرد .

وبالنشاط السياسي يمحى خطر التمرد على السلطة والتخلي الفجائي عن اللامبالاة ، بالتمرد الفردي أو تمرد الفئات الصغيرة ، فالنشاط السياسي المنظم هو الكفيل بتنظيم النشاط نحو الثورة على نحو علمي ، وبتعبئة الجماهير وانتظار الثورة حتى تنضج ، ويمحى ايضاً خطر العنف الفجائي ويتحول الى نضال ثوري منظم .

وليست السياسة بالضرورة هي ما كان معروفاً في مصر قبل الثورة وهو التفكير في الحكم أو توالي الاحزاب على كراسي الوزارة أو في التعيين في الوظائف الكبيرة ، فالسياسة أساساً هي تنظيم الاقتصاد القومي لأن الوضع الاقتصادي هو الذي يحدد شكل النظام السياسي . كانت الاحزاب القديمة ممثلة للاقطاع ، فمهما تغير الحكم من حزب الى حزب ومهما تغير الحزب نفسه فإن ذلك التغيير لم يكن يمس الوضع الاقتصادي . النشاط السياسي هو في الحقيقة تفكير في الخبز ، عن طريق سيادة الاغلبية المعدمة أو الفقيرة . النشاط السياسي هو في نفس الوقت تغيير للملكية ووسائل الانتاج واعادة توزيع الدخل وقضاء على الطبقية والاستغلال . فالثائر لا يثور من اجل كرسي الحكم بل من اجل الخبز الذي لا بد وأن يوصل الى تغيير نظام الحكم . وبالتالي فليست السياسة هي علم الحكومة أو الدول على ما يقول ليتريه Littre في قاموسه بل هي قيادة الجماعات البشرية .

والسياسة هي التي تقدم الحلول الجذرية للمشاكل العامة للتخلف . فمهما كانت هناك من محاولات فردية أو حكومية لمحو الامية فإنها لن تتعدى زيادة عدد المدارس والمدرسين وهي الامكانيات المتاحة عادة أمام السلطات الرسمية ، ولكن النشاط السياسي هو الذي بامكانه القضاء على الامية بحلول جذرية كما حدث في كوبا فيلغى عام دراسي ، وينزل الطلبة الى الريف ، وتحول المساجد والاندية والمقاهي والحدائق الى مجالس لتعليم القراءة والكتابة ، ولن يتم ذلك إلا بتوجيه سياسي .

ولا يمكن تحويل فنون اللهو والعبث السائدة في المسرح والسينما الى فنون جادة أصيلة إلا بتوجيه سياسي . فمهما اعطت الدولة مؤسسات المسرح والسينما من معونات فإنها لن تتعدى « طبق سلطة » أو « شنبو في المصنيدة » . لن يتحول فن اللهو والعبث الى فن هادف إلا بثورة سياسية .

كما لا يمكن القضاء على التسول والسرقة والبطالة والبطالة المقنعة عن طريق عربات البلدية والتشديد في قانون العقوبات وجمع هذه الطوائف وتسطير المحاضر لها ودفع الغرامات أو الرشاوي ، لا يمكن القضاء على ذلك إلا بنشاط سياسي وتجميع هذه الطوائف وتوجيههم توجيهاً مهنياً .

ولا يمكن القضاء على البيروقراطية بتغيير الرؤ ساء أو بكتابة الشعارات أو بنقد الصحف والمجلات بل يمكن ذلك بالتوجيه السياسي الفعلي وبتحريك البواعث ، فلا يمكن لثورة أن تقوم وان تستمر على جهاز بيروقراطي قديم .

السياسة اذن هي السبيل الى الدخول في العالم من جديد بعد ان سقط في الشعور باللامبالاة ، وهي التي توجد الانسان على أنه موجود في العالم . السياسة هي التي تطلق جميع نشاطات الانسان ، وهي السبيل لخلق المواطن وتحقيق كل امكانياته . ويستطيع الفرد من خلال نشاطه السياسي توجيه الاحداث توجيهاً مباشراً دون وساطة وان يغير الاوضاع دون الاكتفاء بالاحتجاج امام السلطات ، كما يستطيع ان يقوم بالثورة لا أن يتمتم بالكلمات . السياسة هي التي تيسر للفرد الانتشار في العالم والتحقق فيه .

وبلغة العصر نقول : الانسان حيوان سياسي . فقد تصور القدماء ان الانسان حيوان ناطق لأن الفكر كانت مهمته القضاء على الاسطورة ، كان الفكر هو وعي بالذات ، وكان الوعي بالذات وعياً بالعالم ، والوعي بالعالم لا بد وان يؤدي الى الاصطدام بقوى القهر والسيطرة . لذلك حوكم سقراط من اجل حرية الفكر محاكمة سياسية . وفي العصر الحديث أصبح للكوجيتو « انا افكر اذن فأنا موجود » مضمون سياسي في الثورة الفرنسية . فالانسان حيوان ناطق تعني ان الانسان حيوان سياسي ، وبذلك يكون العصر الحديث قد اعطى معنىً جديداً للفكر التقليدي وهو الثورة والتفكير في نظم الحكم أو أن شئنا اصبح الانسان في العصر الحديث حيواناً ايديولوجياً .

٢- ولا يتحقق النشاط السياسي بصورة منظمة إلا بالانتماء الى حزب ، فالسياسة هي النظر والحزب هو العمل . ولا يعني الحزب التعصب لجماعة أو التحيز لاسرة أو الانتساب الى عقيدة ، فتلك هي القبلية الحزبية بل يعني تبني الواقع نفسه الذي ينشأ فيه الافراد ، والواقع هو الكفيل بفرض فكره .

وان كان الحزب هو بالضرورة تعبير عن مصلحة طبقية فإنه يكون ايضاً عن الفقراء والمعدمين وتجنيداً لهم وهم يكونون الاغلبية في البلاد النامية . ولا يعني الحزب بالضرورة الثبات والمحافظة والبقاء على الاوضاع بل يكون ايضاً حزباً ثورياً من اجل الطبقات الكادحة .

وهنا ينشأ الحزب الثوري ليقوم بدور الانتقال من التحرر الوطني الى التحرر الاجتماعي ، السياسة اذن لا تعني بالضرورة المحافظة على الأوضاع بل قد تكون علماً للصراع ، ليست السياسة بالضرورة علماً للحكومات وللدول بل قد تكون علماً للشعوب وللجماعات .

وليس هدف الحزب هو بالضرورة الوصول الى الحكم واعطاء الأولوية لمصلحته الخاصة على مصلحة الجماعة ، فهذا ما يحدث في الغالب في أحزاب الاقلية ، لأن الحزب الجماهيري مصلحته مصلحة الجماعة ، بل لأن مصلحة الجماهير لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الحزب الجماهيري . وان كان من الصعب في البلاد النامية محو صورة الاحزاب التقليدية وما اتصفت به من عصبية وقبليةوطائفية ورغبة في السلطة إلا ان الأحزاب الثورية في الصين وفيتنام والاتحاد السوفييتي وكوبا والجزائر واليمن الجنوبية يمكن ان تعطي صورة جديدة للاحزاب التي تقود نضال الجماهير الوطني والاجتماعي .

ومشكلة تعدد الاحزاب مشكلة وقتية صرفة ستختفي باختفاء هذا الجيل المخضرم الذي عاصر الاستعمار والاستقلال والذي نشأ في الاقطاع ونضج في الاشتراكية . فبقايا الاقطاع وممثلو الاستعمار القديم وأنصار الاستعمار الجديد كل هؤلاء هم الذين جاءت الثورة الاجتماعية للقضاء عليهم ، ومن ثم فهم لا ينضمون بالضرورة الى الحزب الثوري ، ولا يمكنهم تكوين حزب يعملون فيه على ارجاع الاقطاع والاستعمار لأن في ذلك قضاء على الثورة . فالحزب الثوري الجماهيري هو أنسب الانظمة في مراحل التحول الاشتراكي من اجل تجنيد الجماهير التي لم تتعود بعد على الممارسة السياسية . ولكن تترك للجماعات الاخرى حرية التعبير عن انفسهم وعن آرائهم وتكوين صحفهم ومجلاتهم وأنديتهم حتى تعي الجماهير بأخطار اعداء الثورة وحتى تتعمق الافكار الثورية بالمناقشة الحرة حتى مع الافكار المضادة كي يؤمن خطرها الى الأبد .

ولكن لا يعني الحزب الثوري الواحد سيادة رأي واحد ، وذلك لأن الحزب الثوري الجماهيري حزب ديموقراطي يقوم على المناقشات الحرة وعلى حرية الرأي وعلى الامتناع والاقتناع ، فقد يأتي الرأي من فلاح بسيط وقد يكون أدرى بمشاكل الأرض من أحد المتخصصين في الزراعة ، أو من عامل أبسط ، وقد يكون أدرى بمشاكل العمال من أحد المفكرين النقابيين ، وعلى هذا النحو يؤدي الحزب الثوري الديموقراطي دور الاحزاب المتعددة في جانبها الايجابي في تعدد الآراء ولا يقع في سلبياتها وأهمها ترك حرية العمل لاعداء الثورة في مجتمع لم تتأصل فيه جذور الثورة بعد ، ولم يتكون فيه الحزب الثوري الجماهيري . ولا تعني حرية الرأي في الحزب ، حرية الرأي النظرية ثم سيادة رأي السلطة الممثلة في الحزب وإلا تحولت الديموقراطية الى ديموقراطية صورية زائفة واصبحت تسلطية مقنعة ، كما لا تعني حرية الرأي وصول السلطة للكشف عن آراء افراد الحزب ومحاسبتهم عليها وإلا تحول الحزب الى احد وسائل الامن العام . وما دام هناك أيديولوجية يقوم عليها كل تعدد وجهات النظر من داخل الحزب ، فالايديولوجية هي التي تجمع الآراء على المبادىء العامة للحزب ، وتكون مهمة الآراء

البحث عن أفضل الوسائل لممارسة النشاط السياسي وتطبيق مبادىء الحزب وتحويلها الى ثورة . فالانتماء الايديولوجي هو الباعث على النشاط وليس الحافز المادي أو الربح الزائد ، فالاحساس بالرسالة ، الذي يحوله الانتماء الايديولوجي الى ثورة منتظمة ، هو الباعث على النشاط .

ليست اللامبالاة اذن هي السبب في ضعف التنظيمات السياسية بل ان التنظيمات السياسية هي السبب في اللامبالاة بها لأن التنظيم السياسي الشعبي ينبع من الجماعة ويلبي حاجاتها ومن ثم فهو احدى صور الايجابية ، بل ان ضعف التنظيمات السياسية هو الذي يزيد في الشعور باللامبالاة بالنسبة للقيادات ، فقد انخفضت نسبة أنصار الاعتماد على القادة سنة ١٩٥٨ من ٧٧,١٢٪ الى ١٢,٦٪ سنة ١٩٦٢ ، كما انخفضت ثقة الاهالي بأنفسهم من ١٥,١٩٪ سنة ١٩٥٨ الى ٧٦,٤٪ سنة ١٩٦٢ وزادت نسبة اعتمادهم على السلطة (كما كان الحال دائماً) من ٦٨,٠٨٪ سنة ١٩٥٨ الى ٨٨,٤٤٪ سنة ١٩٦٢ » .

٣ ـ ولكن لما كان العمل من خلال الحزب فيه قضاء على كل الهموم وتطهير لكل الطاقات الزائدة ، وحل لكل الازمات الانفعالية فإن النشاط الحزبي لا يتم إلا من خلال جماعات صغيرة هي اللجان أو الأسر أو الخلايا . فالجماعة الصغيرة هي صورة مصغرة للحزب ونواته الاولى يدور فيها ما يدور في الحزب كله من قيادة وفكر وممارسة . تقوم الجماعة الصغيرة بتربية الفرد ، وتبزغ قدرات الفرد وقدراته الفكرية أو العملية ، فهي بمثابة الأسرة الأولى له يرتبط بها وترتبط به ، ومن خلالها يقوى الفرد فكراً ونشاطاً . وهي ليست بالضرورة سرية تعمل على قلب نظام الحكم بل قد تكون اسرة علنية لتثقيف الفرد ولتنمية وعيه في درجاته الاولى ولتنظيم قراراته . لقد ارتبط مفهوم الجماعات الصغيرة بالأحزاب الشيوعية السرية وبمناهضة السلطات لها وأصبح الانقضاض عليها كالانقضاض على جلسات الحشيش . وميزة الجماعة الصغيرة تطور الفرد من خلال جماعة متسقة في الفكر والنشاط لأن الجماعة غير المتسقة تهدم نفسها بنفسها . وهذه الجماعة الصغيرة جماعة عمل مباشر ، تعمل على الطبيعة وتوصل القرارات وتجمع الجماهير العريضة ، يرتبط افرادها كما المناضلون الروس بعضهم مع بعض في الخلايا الثورية التي كانت الحياة الروسية تغص بها قبل وقوع الثورة . الجماعة الصغيرة هي عصب الحزب ونواته الاولى ، وحزب بلا جماعات صغيرة يكون مجرد تجمع طائفي يتجمع بأمر وينفض بعصاة . فليست مهمة الجماعة الصغيرة تنفيذ أوامر اللجان العليا أو ترديد الشعارات أمام الجماهير أو تنظيم احتفالات الاستقبال والوداع بل مهمتها تثقيف الافراد وقيادة الجماهير قيادة فعلية من أجل النضال .

ولا يعني ارتباط الجماعة الصغيرة بفكر واحد التسلط في الرأي لأنها مدرسة الحزب وفيها يمارس الفرد حرية الرأي ، ويتعلم الفرد فيها القيام بتحليل مباشر للواقع ، ويقدم الدراسات الوافية عن ابنية طبقاته ، فالجماعة الصغيرة على هذا النحو هي مصدر القوة الدائمة ومن خلالها يتطور بناء الحزب وفكره ، فقد يصل الحزب الى مرحلة تتجمد فيه اللجان أو يتحول الى بيروقراطية حزبية ، وهنا تقوم الجماعات الصغيرة ، التي تغص دائماً بالشبان الجدد وبالاجيال الاكثر حسماً في النضال ، وتقوم بدور التجديد وارجاع الروح الثورية الاولى للحزب .

انتساب الفرد الى جماعة صغيرة يجعله يحس ان مصيره بيده ، لا بيد قوة عمياء تسيره كيف تشاء ، بل يجعله

يحس بأن مصير الجماعة معلق بفكره وبنشاطه . الانتساب هو الوسيلة الوحيدة للقضاء على اللامبالاة ، ويعبر فيها الفرد عن نفسه ويكتشف ذاته ، وتبرز المشاكل وتظهر أوجه النقص في تكوينه . من خلال الجماعة الصغيرة تتحقق ذات الفرد ، ويصبح فرداً سوياً ، ويظهر نشاطه الكلي في صورته الشاملة ، وتتحول اللامبالاة الى التزام ، والسلبية الى ايجابية ، والانعزالية الى مشاركة ، والقنوط الى رجاء .

٢ ـ القــرف . . . تحليل لبعض التجارب الشعورية[*]

ليس المقصود بتجربة القرف هنا ظاهرة حسية أي ما يشعر به الانسان ازاء الروائح الكريهة ، بل هي تجربة شعورية تحدث في موقف ، اذ لا تثير رائحة عرق الحبيب القرف أو عبور المناضل في الماء الآسن لأن الموقف نفسه الحب أو النضال ، يطغى على الانطباع الحسي . القرف ليس ظاهرة فيزيولوجية بل ظاهرة نفسية تبدو في موقف انساني عندما تدخل الذات في علاقات مع الآخرين أي انها ظاهرة نفسية تبدو اجتماعية . ليس القرف من الاشياء اللزجة كالبصاق والبلغم ، فاللزوجية لا تبعث على القرف في كثير من الحالات فهناك لزوجة البالوظة ولزوجة الجيلاتين وطراوة الجسد . . .

وقد تختلف تجربة القرف من مجتمع الى مجتمع آخر أو من حضارة الى حضارة اخرى . فالمنافسة في مجتمع رأسمالي مظهر من مظاهر النشاط وتحقق للذكاء في حين انها في مجتمع آخر اشتراكي قد تثير القرف . والرغبة في العيش كنتيجة للجهد الذاتي بصرف النظر عن احوال الآخرين ـ انقذ نفسي والآخرون الى الجحيم ـ مطلب أساسي في مجتمع في حين انها قد تثير القرف في مجتمع آخر .

كما يختلف القرف داخل المجتمع الواحد من طبقة الى طبقة ، فالأيادي السوداء والملابس القذرة للطبقة العاملة مظهر من مظاهر الشرف والعمل في حين انها قد تثير القرف في الطبقة الراقية ، والانحلال الجنسي في طبقة ارستقراطية يكون مظهرا من مظاهر التمدن ولكنه يبعث على القرف عند الطبقات المتوسطة ، فالطبقات مجتمعات صغيرة بعضها فوق بعض بالرغم من وجودها في مجتمع واحد .

وقد يكون القرف لاشعورياً أو شعورياً ، فالقرف اللاشعوري هو الذي يحدث نتيجة لتراكمات عديدة

(*) قدم هذا البحث لمجلة « الكاتب» أولاً ثم لمجلة «الفكر المعاصر» ثانياً في منتصف سنة ١٩٧١ وهو آخر ما كتبت تقريباً في هذه الفترة ولكن تنصّلت الأولى وترددت الثانية. والمقال الاصلي مفقود، وهذه صياغة ثانية من المسودة.

من مظاهر البؤس والضنك ، وقد يقوي ذلك احساس عام بالقضاء والقدر وأنه لا يمكن تغيير شيء أو ايمان متعال بامكانية عالم افضل في نهاية العالم كنوع من العزاء والسلوى . وهنا يتحول القرف الى طبيعة ثانية أو الى تجربة أصلية . فالفلاح لا يقرف من وضعه ، ولا يظهر قرفه الى الشعور إلا بعد الوعي بالقرف حينما يبدأ في الثورة على واقعة ، وعندما تتكثر العوالم أمامه ، ويصبح قادراً على الموازنة والمقارنة . ومن ثم فقد تكون هناك مواقف تبعث على القرف دون أن تحدث تجربة القرف ، ولا تحدث تجربة القرف إلا بعد الوعي بالقرف .

القرف اذن ظاهرة حضارية أي انها تراكم لبعض الظواهر ، والظواهر الحضارية ليست ظواهر فردية مثل اشمئزاز الشيخ من الموضة أو استنكاف راكب الأوتوبيس من جارة بل ظاهرة جماعية تنشأ داخل العلاقات الاجتماعية . ليس القرف ظاهرة فردية مثل تحول الرجل الى امرأة أو اختيار الرجل لامرأة لمالها أو لطبقتها أو الزوج المخدوع أو الرجل المخنث بل ظاهرة اجتماعية بتحول هذه الحالات الفردية الى انماط للسلوك الاجتماعي .

وليس القرف حكماً مسبقاً على العالم أو تصوراً فلسفياً بل هو تجربة واقعة . ليس القرف حكماً على العالم بأنه خير أو شر أو نظرة عقلية في الانفعالات بل هو تجربة معاشة تحدث لفرد ينتسب الى حضارة ويعيش في مجتمع أصبح وضعه مثيراً للقرف . ومن ثم فليس القرف وليد تجربة ذاتية فردية بل هو تجربة ذاتية فردية نشأت في اوضاع اجتماعية تبعث على القرف . القرف اذن ظاهرة ذاتية وموضوعية في آن واحد .

ومن الصعب ان نجد للقرف مرادفاً في اللغات الاجنبية . فهناك الاشمئزاز Degôut والغثيان Nausée والقيء Vomissement وهي في غالبيتها الفاظ تدل على القرف دلالة مجازية . درس ديكارت الاشمئزاز في « مقال عن الانفعالات » وأعطى له تفسيراً فيزيولوجياً خالصاً إذ انه ينشأ عن أبخرة الدماغ !

ومهما يكن من شيء فإنه لا وجه للصلة بين تجربة القرف في مجتمعاتنا النامية وتجارب الغثيان في المجتمعات المتقدمة ، فهذه وليدة ظروف مخالفة تماماً لتلك . فالغثيان في المجتمعات المتقدمة وليد المجتمع الرأسمالي ودعائمه التي يقوم عليها من استغلال واحتكار أو وليد تحويل الحياة الى آلة أو فقدان الحياة كلية تحت سيطرة العقل الصوري أو المادي على كل شيء وذلك بعد ان دام سلطان العقل اكثر من خمسة قرون . قد يكون القرف وليد العبث ، فكلما ازدادت الرفاهية المادية ازداد الشقاء « الروحي » وكلما زاد الانتاج ظهر شبح الحرب ، وكأن المجتمع الحديث يحتوي على مظاهر انهياره في داخله .

لذلك ، سنقوم بهذه الدراسة ، بتحليل لتجارب مباشرة نعيشها جميعاً . ومن ثم ، فهي تحليل لوجدان العصر أو على الأقل لأحد مظاهره في احدى لحظاته التاريخية نشعر بها كل يوم . يسمع كل منا كل يوم هذه العبارة : « أنا قرفان » وقد عبر الادباء الشبان في أشعارهم عن هذه التجربة أصدق تعبير ، فسادت أشعارهم الفاظ تدل على القرف مثل الموت والغثيان والدم والظلمة والهجرة والبكاء والغربة والحيرة .

والاحساس بالقرف ليس ظاهرة سلبية فقط تشير الى اشمئزاز النفس والاحساس بالغثيان وبالشعور بالانقباض ، وبسيادة التشاؤم وبالرغبة في عدم الحركة وايثار السكون ، بل هو أيضاً ظاهرة ايجابية تشير الى

رفض التفاهة وتفاقم الازمة والرغبة في اطلاق القوى الحبيسة وتوقع تغير قريب عندما ينفرج الهم . فالشعور بالقرف هو شعور على اية حال ، وحياة الشعور في حد ذاتها مظهر ايجابي يدل على وجود الوعي حتى وان كان حبيساً منقلباً على نفسه .

والقرف تجربة متداخلة متشابكة تجمع بين تجارب اخرى عديدة مثل الخوف والجبن والنفاق والخيانة . . . الخ . البعض منها علة حدوث تجربة القرف ، والبعض الآخر معلول لها . ونظراً لتداخل هذه التجارب قد يكون البعض منها علة ومعلولاً في آن واحد . ومع ذلك فسأحاول الفصل بين هذه التجارب المتداخلة واعتبار بعضها علة والبعض الآخر معلولاً ، ثم سأحاول في النهاية الحديث عن وسائل القضاء على القرف .

أولاً ـ اسباب القرف :

١ ـ ينشأ القرف في موقف العجز ، عندما يجد الانسان نفسه عاجزاً عن أن يفعل شيئاً ، فالثائر الذي يغير ويرى نفسه عاجزاً عن فعل شيء يصاب بالقرف ، والجندي ، الرابض أمام العدو بلا معركة يصاب بالقرف . القرف اذن ينتج عن نشاط مكبوت أو عن قوة ضائعة لا تتسرب إلا من خلال الشعور بالقرف . ويبلغ العجز ذروته عندما يجد المناضل نفسه وقد تحول الى متفرج عندما يقضى على المناضلين في مذابح جماعية ، واستاذ الجامعة الشاب يشعر بالقرف عندما يجد الجامعة وقد تحولت الى مجموعة من المصالح المشتركة بين عدد من الافراد تدخل في مساومات مستمرة بينها على حساب المصلحة العامة أو عندما يترك الدعاة الرسالة ويتحولون الى موظفين . والطالب يشعر بالقرف عندما يجد نفسه كل سنة في نظام مختلف وعليه السمع والطاعة دون ان يؤ خذ رأيه وكأن مستقبله أصبح في يد خفية تسيره كما تشاء . والذي لا حول له ولا قوة يصاب بالقرف عندما يشعر انه لا حول له ولا قوة أمام نظام يختار له ويسميه ويوافق بدلاً عنه . فالساعي الذي يبلغ مرتبه أقل من أربعة جنيهات يصاب بالقرف عندما يجد نفسه وقد خصم منه جزء من مرتبه لأنه عضو في تنظيم أو اتحاد يجد نفسه فيه ، ويصاب بالقرف من رئيسه الذي يحاول اقناعه بأنه عضو عامل فيه ! يصاب الانسان بالقرف عندما تقام أمامه المذابح للوطنيين ولا يستطيع ازاءها شيئاً ، عندما يتحول الانسان الى متفرج أو محايد أمام أحداث تستدعي منه أن يأخذ موقفاً ، عندما لا يتحول النظر الى عمل . ويصبح النظر غاية في ذاته وكأن الثورية لا تخرج عن نطاق الكلام ورفع الشعار .

٢ ـ ينشأ القرف عندما لا يكون مصير الانسان بيده ، عندما يقرر له أو عندما يريد الآخرون ان يعيشوا ابطالاً على حسابه[١] ، عندما يجد نفسه مأموراً فيطيع ، عندما يتحول الانسان الى آلة للتنفيذ ، وكثيراً ما صرخ سارتر على لسان روكنتان «Roquentin» « لم اعد حراً » أو « لست حراً ولم أعد استطيع ان افعل ما أريد . . . هناك غثيان في يدي »[٢] .

---

(١) هذه تجربة حمدي في مسرحية «الدخان» لميخائيل رومان.

(٢) La Nausée, p. 22, 23.

ينشأ القرف عندما لا يمارس الانسان حريته ، ويحقق ذاته ، عندما يصبح كالريشة في مهب الريح ، عندما يفقد ذاته ، عندما يضيع جوهره عندما يتحول وجوده الى عدم ، عندما يصبح دمية تحركها أصابع خفية ثم يرمى بها في النهاية في مخزن اللعب[٣] .

٣ ـ ينشأ القرف عندما يتحول الناس جميعاً الى آلات ، ويصبحون مجرد ديكور ، وان تقوم المجالس وتنفض أي أن تتحول الحقيقة الى مظهر : « وهل كنت إلا مجرد مظهر »[٤] ، وهنا يغيب التجمع الانساني ، ويضيع سلوك الجماهير ، وتقف حركة التاريخ ، وتتحول مظاهر الحياة الى اشياء مصمتة . ينشأ القرف عندما تتحول الكتل البشرية الى كتل من لحم متراص ، وعندما يتحول الماء الهادر الى ماء آسن ، وعندما تتحول الجماهير الغاضبة الى قطيع من العبيد وعندما تتحول المظاهرة الصاخبة الى جنازة صماء ! في مجتمع القرف ، كل من يخرج على السلبية والعجز وعن السمع والطاعة وتنفيذ الأوامر فهو مشكوك فيه ، وكل من يعرض فكرة لا يرددها الآخرون فهو خارج على الجماعة ، فالجرائد واحدة وتتنوع اختام العناوين .

٤ ـ ينشأ القرف من ضياع الذات والتسول أمام الآخرين . ليس القرف من العاهرة من انها ليست بذي فضيلة فقد تكون هي « المومس الفاضلة » ولكنه قرف العهر عندما تعرض الذات نفسها وتتسول ، عندما يطلب المقتول شفاعة القاتل ، وقد قيل : « ان لم تستح فاصنع ما شئت » عندما يطالب صاحب الحق ود المغتصب ، وعندما يستجدي المحكوم عليه بالاعدام عطف جلاديه . ليس العهر هو عرض الجسد ، فقد تعرض الاجساد وتكون الأرواح طاهرة ، كما هو الحال في « سونيا » دستويفسكي في « الجريمة والعقاب » . يصاب الانسان بالقرف أمام الانسان اللحوح الذي يستجدي ولا يهن من الاستجداء ، مثل تسول طالبي الهجرة على ابواب السفارات حتى انه ليقذف بالاستمارات في الهواء حتى تتساقط وتتلقفها الايدي ، حتى لو بقطعة ، وفي المعارض ترمى العينات في الهواء ويتقاذف عليها الجميع ، وتدوس الاقدام على الرؤ وس والأجساد ! وقد حذر اقبال من قبل من « فلسفة السؤ ال » فالاستجداء مقتل للذات ، والتسول نهاية لها .

٥ ـ وقد ينشأ القرف عند البعض من عدم وضوح العلاقات الاجتماعية أو اضطرار الذات أن تسلك مع آخرين يقابلونها بموقف ازدواجي . ينشأ القرف عندما لا يسود العلاقات الاجتماعية القانون ، بل يسودها المزاج والهوى والمصلحة والمساومة . ينشأ القرف عندما لا يدري الانسان ما هي علاقاته بالآخرين ، ومن ثم تتحول الحقائق الى انفعالات ، وتضيع الموضوعية في الذاتية . فالواسطة تبعث على القرف ، والحياة تثير الاشمئزاز ، واعطاء الحق لمن لا يستحق يفرز التقزز . في مجتمع القرف يأكل الكبير الصغير ، ويضطهد القوي الضعيف ، ويضيع الحق ويغيب القانون ، ويتم ذلك على مستويات عدة ، فتخطط الطبقة الحاكمة وتضع القوانين لصالحها ويدفع الآخرون الثمن !

٦ ـ ينشأ القرف من الخوف والجبن والنفاق والتعايش والمصالحة الجوفاء . ينشأ الخوف عندما يضيع من

---

(٣) هذه اغنية من تأليف فؤاد قاعود وتلحين الشيخ امام.

(٤) La Nausée , p. 113.

الذات قدرتها على اعلان الحق والتخلي عن الشهادة وهي قول الحق في وجه الحاكم الظالم . فالخوف جبن يبعث على القرف عندما يعلم الآخر الحق ولا يفصح عنه . وقد قيل على مسامعنا « الجبن سيد الاخلاق ! » فاذا التوت الذات نشأ النفاق عندما لا يعبر الآخر عما يدور في نفسه إلا في بيته وبين قومه ويمنعه على الملأ ، عندما تتحرك الذات في الخفاء وتسكن في العلانية لا عن تدبير وحركة بل عن جبن وتلصص . ينشأ القرف من النفاق عندما يعلن الآخر غير ما يبطن ، ويتحول العبوس الى ابتسامة ، والرذائل الى فضائل ، والخيانة الى وطنية . فالمطرب يقف في بداية حفلته دقيقة حداداً على الراحلين ثم ينقلب فجأة الى راقص ومغني يطرب الجماهير حتى الصباح وكأن أنات الحزن ونغمات الفرح تدار بمفتاح ! في مجتمعات القرف قد تعني « نعم »« لا » وقد تعني « لا » « نعم» ، وقد تعني الابتسامة المقلب المعد . وفي مجتمع النفاق يتشدق بالفضيلة ويكثر العري ، وتذكر الفضائل ويروج لمسرح الجنس والاشارات العلنية له في المسارح والافلام ، ويبدأ البرنامج الديني وينتهي برقصة شرقية . ينشأ القرف في مجتمع النفاق الذي يجعل المحرم علناً والمباح سراً ، وعندما يتحول فيه الحرام الى حلال والحلال الى حرام ، عندما يمكن الحديث عن كل شيء إلا ما يعلمه الناس جميعاً ، وعندما تصبح القاعدة هي الشاذ والشاذ هو القاعدة .

٧ - ينشأ القرف من رؤية من يريد انقاذ نفسه مع غرق الآخرين ، والذي يريد ان يثرى من ازمات الناس « كالشيخ حسونة » الذي تزدهر تجارته مع احتلال الهجانة للقرية في « الأرض » للشرقاوي ، وهم الذين يصفهم لينين باسم « الانتهازية » والذين يسميهم سارتر « الأوباش » LesSalauds . ينشأ القرف عندما يفسر المفسر النصوص الدينية على هواه من اجل الدفاع عن مصلحة شخصية باسم الدفاع عن الدين ، أي عندما يقوم التفسير على النفاق من الكهنوت . وفي أدبنا المعاصر ثورة الشباب على شيخ الطريقة الاكرمية والشيخ طلبة وتواطئه مع رزق بيه في « الفلاح » للشرقاوي ايضاً ، ولا تكاد تخلو رواية معاصرة من الشيخ المتواطىء مع السلطة . ينشأ القرف عندما يزايد اليمين على اليسار ، وعندما يقوم اليسار بدور اليمين ، وكلاهما انتهازي ، ويكون الشعب في كلتا الحالتين هو الضحية . والوصولية كالانتهازية تبعث على القرف ، فهي تملق وكذب ونفاق . فحاشية الامير تبعث على القرف عندما تمدح سيئاته وتزين له اخطاءه ، وكذلك الذي يضحي بكل شيء ، بذاته ومبادئه والآخرين في سبيل الوصول والترقي ، وعندما يقوم الطلبة بالنضال الوطني ويتعرضون للقمع ويجني الاساتذة الثمار ويصلون الى كراسي الحكم ! ينشأ القرف عندما تشترى الضمائر والذمم ، ويتاجر في الاعراض ، ويتسابق العارضون لبضائعهم فتنتقي منهم السلطة ما تشاء ، ويظل الباقي في قائمة الانتظار ، ينتظرون على الباب في طابور طويل ، وعندما يشترى من الناس صمتهم ووعد كل منهم بمعاش ! ينشأ القرف من الخائن والواشي الذي يلقي بزملائه الى المقصلة من اجل انقاذ نفسه . ينشأ القرف من الذي لا يكمل نهاية الشوط ويطالب بالأجر امام المصورين والعدسات ويقول : اني جريح يا رفاق[٥] .

٨ - ينشأ القرف من الفكر التبريري الذي يتحول فيه الفكر الى عهر الكلمات ، وتصبح مهمة المفكر تبرير

---

(٥) فقرة من قصيدة لمحمود درويش.

القائم ، وايثار الثبات على التغير ، يصاب الانسان بالتقزز لأنه يرى الحق مهضوماً والشرف ضائعاً وعندما يرى «الفشارين» في كل مكان كما هو الحال في مسرحية « الزجاج » لالفرد فرج ، أوعندما تتحول الوجوه الى مرايا . لذلك فرق الفلاسفة بين الحقيقة والمظهر أو بين الشيء في ذاته والظاهرة . ينشأ القرف عندما يتغير السطح والجوهر باقٍ لم يتغير ، وان يحل « محمد الحيوان » بدلاً من « علي الحيوان » وان يتم طلاء واجهة المنزل ، والمنزل آيل للسقوط .

واخيراً القرف هو حلول الشذوذ محل الطبيعة ، لذلك يبعث الشذوذ الجنسي على القرف ، والرجل المخنث ، والمرأة المسترجلة ، والحياة المهترئة ، والسلوك المتسيب ، والوعي الضائع ، والصوت الخافت ، والألم المكبوت ، وبكاء الرجال .

ثانياً ـ نتائج القرف :

١ ـ ينتج عن القرف احساس باليأس التام ، ويشعر القرفان بأن قواه أقل بكثير مما يرجى منه أو بأن الواقع أعتى من أن يغير فيه شيئاً . ويشعر البعض الآخر بأن جيله جيل ضائع أو بأن عصره عصر افلاس تاريخي . وفي مثل هذا الوقت غالباً ما يبحث الناس في تراثهم الوطني القديم عما يؤيدون به مشاعرهم الحالية فيجدون مثلاً « مافيش فايدة » أو « ما تتعبش نفسك » ويفوض الناس امرهم الى الله في « خليها على الله » أو يأملون التغيير بأن شاء الله ، وبأمر الله ، وتكثر امثال هذه العبارات في الأغاني الشعبية ، ويحدث ما يسميه سارتر « الموت في الروح » .

٢ ـ كما يؤدي القرف الى حالة من السلبية الدائمة اشبه بنرفانا الهنود ، فيعجز القرفان عن الحركة ، ويكون السلوك هو عدم السلوك . والحقيقة ان العجز سبب ونتيجة ، علة ومعلول ، ينشأ القرف ويتولد عنه . ومن العجز عن فعل شيء تتولد الاهتمامات الفردية الخالصة كما حدث لشعب المانيا عندما ترك المشكلة الوطنية وانتبه كل مواطن لمصنعه أو متجره ، عربته أو منزله ، اسرته أو عشيقته . فالعجز عن الممارسة الفعلية للنشاط والمشاركة في القضايا العامة تتولد عنه الاهتمامات الفردية مثل شركات تقبل دفع الناولون لعربتك بالعملة المحلية ، سيارات نصر الشعبية ، البضائع الاجنبية من السوق الحرة من غير سؤال عن مصادر العملة ، وتروج الكتب التي تلبي عطش الناس لموضوعاتها : كيف تحصل على ورقة تجنيد من اجل الهجرة ، مشاكل الهجرة والجوازات ، دليل العمل بالخارج ، الحياة الخاصة بالنجوم . وتسود التفاهة كما بدت اخيراً في كلمات الاغاني مثل « الطشت قاللي » وما يسمى بالاغاني الشعبية حتى الاعلانية منها . ويزداد الابتهاج بالمواسم والاعياد والبحث عن قمر الدين والزبيب وجوز الهند المبشور والتين المجفف ، ووفرة الكعك وكثرة الاجازات تملقاً للجماهير لدرجة اعطاء شهر كامل للجامعات في اخصب فترات العام الدراسي ، والاكثار من النوادي الليلية ، وازدهار شارع الهرم ، وازدحام الطرقات في ليالي الصيف ، والاكثار من المسرح الهزلي والفرق الخاصة ، واستجداء الضحك الرخيص ، وفي نفس الوقت انتشار الفن الرمزي لتناول الحقائق في واقع أحوج ما يكون الى فن واقعي (المرحلة الاخيرة في أدب نجيب محفوظ) .

٣ ـ يؤدي القرف الى حالة من الملل والسأم ، فلا جديد تحت الشمس ، كل يوم يعاد ويكرر نفس

الشيء ، ونفس العناوين ، نفس الافكار ، مرة بصيغة المضارع ومرة بصيغة الماضي ومرة بصيغة المستقبل ، وكأن الزمان كله قد اصبح لعبة الفاظ ، ويفقد الجميع الحماس لعمل أي شيء حتى انه ليصعب تحريك الناس حتى في أشد لحظات الخطر المحدقة بهم . وقد يظل الموظف على مكتبه المترب دون مسحه ، ولماذا يمسحه ؟ وما الهدف منه ؟ وهو ما عبر عنه سارتر بسؤ اله ؟ A quoi bon ، وينتهي الناس الى فقدان الوسيلة والغاية معاً ، فقدان الوسيلة يؤدي الى ضياع الغاية ، وضياع الغاية يؤدي الى فقدان الوسيلة ، ويفقد الناس الاحساس بالزمان ، ويغيب التوتر الخالق ، ويضيع الاهتمام بأي شيء ، ويتم فقدان الذات .

٤ ـ يؤدي القرف الى حالة من التبلد الذهني والركود العقلي ، فلا يقدر احد على التفكير بعد ان يفقد الحماس وهي الحالة التي يسميها سارتر الموت في النفس «La mort dans l'ame» يصف بها ما يعتري الانسان بعد الهزيمة ، وعبثاً يحاول التخفيف عن ذلك بأحياء التراث الفلسفي القديم وبأعادة مسرحيات نصف قرن مضى وترويج بعض المسرحيات التي تتناول المشكلة السياسية . ويظهر الفن معبراً عن هذه التفاهة ويسطح الفكر ، ويشتكي الجميع ، ألا يوجد عمل فني واحد ؟ ألا يوجد عمل فكري واحد ؟ ما هذا الخواء والفراغ ؟ والكل يعلم السبب وهو القرف الذي استشرى في نفوس الناس وحولها الى عدم .

٥ ـ وكثيراً ما يؤدي القرف الى الولاء للأجنبي والى فقدان الصلة بالأرض موقفاً وموطناً . وفقدان الولاء ظاهرة عامة تنتهي بالناس الى الانعزال عن الأرض ، والى ان يعيش المواطن بجسده لا بروحه ، مما يظهر في الهجرة حتى انها لتعتبر بحق نقطة تحول في تاريخ أمة عُرفت بالولاء لأرضها ، وبارتباطها بترابها ، وبحنينها الى واديها ، اذا خرج المواطن عن قريته يصبح غريبا ، واذا عاد اليها رجع الى « أم الدنيا » ويتجه شعور الناس الى الأجنبي بفعل اجهزة الاعلام التي تصور الحياة في الخارج على انها هي الأمل المنتظر ، فيزداد شعور الجماهير انحرافاً ، ويزداد وجودهم اغتراباً .

٦ ـ ويؤدي القرف الى الاحساس بالذلة والمسكنة ، والى تخليد العبودية ، وتتحول مظاهر القرف الى نتائج وتصبح العلة معلولاً والمعلول علة ، يسود الشاذ على الطبيعي ، وينتشر العهر بالطبع مثل « حميدة » في « زقاق المدق » ويتم التحول في روح الشعب ، وتتغير خصائص الأمة . تتحول « خير أمة اخرجت للناس » الى شر امة اخرجت للناس ، ويتحول الشيء الى نقيضه . وبدل ان يكون غرض الدين هو التحرر يصبح هو الاستعباد ، ويشيع الموت في النفوس ، ويعم الخواء في كل مكان ، وتسود العدمية كل شيء ، ويحكم علينا من الخارج بأننا شعب ذليل بطبعه ، قذر بخلقه ، مسكين بجبلته ، شقي في جوهره ، فاذا انشئت حدائق عامة ربي فيها السكان الدجاج ، واذا غرس شاطىء النيل تحول الى مراحيض ، وغالباً ما نستعمل حوائط الشارع المظلمة مكاناً للتبول[٦] ، وبجانبها تقوم عربات الأكل ، تتحول الحدائق الى أماكن للنفايات ، وترمى بالزبالة بجوار الصناديق وليس بداخلها .

---

(٦) هي حوائط مسرح جورج أبيض «الأزبكية سابقاً»

٧ ـ ويؤدي القرف الى فقدان الاحساس بالحياة ، ويصير كل ضحك بكاء ، وكل فرح حزن . فإذا ضحك الانسان قال « اللهم اجعله خيراً » وأذا أراد الاب ادخال السرور على أسرته ببطيخة انقلب نكداً لأتفه الاسباب وغالباً ما تنقلب الافراح الى مآتم ، وكأن التمتع بالحياة لا يكون إلا جريمة ، واتهام كل من يخرج على ذلك بالعهر والفجور والاباحية ، ويضيع الاحساس بعطلة نهاية الاسبوع . ويتحول المنزل الى مرتع لمظاهر القرف من سب وشتم وتراب وضجيج . فالقرف مقتل للحياة ، ولا غرو فهو مظهر من مظاهر العدم ، والموت عدم .

٨ ـ ومع ان القرف ظاهرة نفسية اجتماعية وليس ظاهرة فيزيولوجية حسية فحسب إلا أن هذا القرف النفسي قد يؤدي الى مظاهر فيزيولوجية . فتكون للقذارة الأولوية على النظافة ، ولربما كنا من أكثر الشعوب اهمالاً في اللباس ، فالجزار يسير بجلبابه الملطخ بالدماء ، يتنقل في الطرقات العامة « بعفريتته » الملطخة بالزيت ، والمحصل يعمل ببدلته الرسمية الصفراء المرقعة بخيط أبيض وأسود وبلحية طويلة وأسنان صفراء دون التفرقة بين ما يتطلبه العمل وقت العمل وما يتطلبه السلوك العام واصبحنا نعجب للفحام الاجنبي المتهندم ، وللفلاح الأجنبي النظيف ، وللخباز الاجنبي المتمنطق ، ومع أن العمل شرف إلا انه أصبح عند الجماهير سبباً للقرف . ومظهراً له . والبصق في الطرقات ومن نوافذ المركبات العامة قذف للقرف على عالم القرف .

ثالثاً ـ وسائل القضاء على القرف :

لما كان القرف هو الشاذ بالنسبة للطبيعة ، وهو الاستثناء بالنسبة للقاعدة ، يمكن القضاء عليه أيضاً بوسائل من نفس النوع أي وسائل شاذة واستثنائية مثل ان يخلق الانسان من ذاته عالمه الخاص وهو في وعي تام وتكون له فلسفة « طز » كما هو الحال في « محجوب عبد الدايم » في « القاهرة الجديدة » أو فلسفة « اضربها صرمة » أو « خليها على الله » أو ان يخلق الانسان من ذاته جمهورية فاضلة يعيش فيها كما هو الحال في « جمهورية فرحات » أو أن يغرق الانسان في التدين والعزاء ويمحى في طلب النصر الوهمي . أما بالنسبة للثوار الذين لا يستطيعون استبدال ثورتهم بالقرف فيظهر نشاطهم فيما وراء الستار في تكوين التنظيمات السرية كوسيلة للتنفيس عن النشاط المكبوت . اما عامة الشعب فقد يلجأ الى الفكاهة والسخرية كتنفيس عن قرفه الدائم ، يخلق من نفسه بهجة حتى يمكنه ان يعيش ولذلك عرف شعبنا بأنه أكثر الشعوب القاءاً للنكتة ، وللنكتة السياسية بالذات لأنه أكثر الشعوب قرفاً . أما « ضيقو الروح » فيثورون في المركبات العامة لأتفه الاسباب ، ويعملون من « الحبة قبة » ويشترك الجميع في الجدل والعراك ، الكل قرفان ، يظهر قرفه على قارعة الطريق وعند اللمة والزحام ، فالكل مكبوت ، ويود اظهار نشاطه بأي ثمن . عندما يود عامة الناس ملء الفراغ يسيرون في الطرقات أو يصعدون المركبات العامة « والترانزستور » في الأيادي أو معلق في الرقاب لخلق موضوع وهمي للاهتمام أو للاعلان عن ذاته المنسية .

ولكن يمكن القضاء على القرف بالطبيعة ذاتها دون الالتفات حولها يمكن القضاء عليه اما تدريجياً

عن طريق التربية الطويلة ، والتطور الحضاري ، واما دفعة واحدة عن طريق الثورة العامة . فالطريق التدريجي كمن يحاول هدم جبل بمعول صغير ، لا يؤدي إلا الى تحريك بعض الأفراد أو فئات معدودة ، وهو طريق محمد عبده ، اما التحول المفاجيء ، فهو الكفيل بالقضاء على تراكم القرف وهو طريق الأفغاني .

ومع ذلك فالقرف حالة عارضة على الطبيعة الانسانية التي تتجوهر في النشاط ، ومهما تراكم القرف فإنه يمكن القضاء عليه بالرجوع الى الطبيعة البشرية بالطرق الآتية :

١ ـ اطلاق القوى الحبيسة ، والتوحيد بين قوى الذات : القول والعمل والوجدان والفكر حتى لا تتبعثر طاقاتها ، وقد استطاع عمر بالتوحيد بين قوله وعمله وفكره ووجدانه اشهار اسلامه ومنذ ذلك اليوم انتقلت الدعوة من السر الى العلن .

وكذلك اطلاق قوى الشعب ، ورفض كل مظاهر الازدواجية من كذب ونفاق وتملق وسوء نية وهي المواقف التي حللها سارتر كمظاهر للعدم (باستثناء التساؤل والنفي لأن التساؤل يقضي على السلبية ، والنفي يقضي على الخنوع والاستسلام) . فلحظات الصدق هي لحظات تحول في التاريخ لذلك كانت الثورات لحظات صدق ، وقد كان المسرحي التقليدي يعتمد على لحظات صدق في مسار النفاق (ثورة بيومي افندي ضد امرأته ، ثورة حمدي امام العرضحالجية والفتوة وامرأته في مسرحية « الزجاج ») . فانفجار الذات هو الظهور المفاجيء للطبيعة المكبوتة ، وهو ما يقوله المصلحون دائماً من بقاء الباطل في غيبة الحق عنه . والبؤرة الثورية هي لحظة صدق في مجتمع مستسلم ، ومقال فكري حاد حجر يلقى في ماء آسن ﴿ **واذ قال رجل من آل فرعون يكتم ايمانه اتقتلون رجلاً ان يقول ربي الله . . . !** ﴾ وقد كانت الخطط المضادة باستمرار هي القضاء على القيادات باحتوائها أو رشوتها أو استئصالها . فقد تم القبض على « عبد العظيم عبد المقصود » في « الفلاح » ، والقاء القبض على قائدي المظاهرات أول خطوة في القضاء عليها ، والقبض على التنظيم السري خطوة من اجل القضاء على الثورة . وقد تنتهي لحظة الصدق الى الشهادة ، فتكون شهادة على العصر ويكون الصادق شاهداً وشهيداً ، والرومانسية احياناً اقرب الى اثارة الخيال الثوري ، والخيال الثوري في مجتمع القرف يقظة لوجدان الشعب القرفان ، ولذلك كانت الرومانسية في الفن أصدق من الكلاسيكية لأنها تعبر عن لحظة صدق ، فالمضمون اكثر انطلاقاً من الشكل ، والجوهر اكثر صدقاً من العرض ، والبروتستانتية اكثر صدقاً من الكاثوليكية .

٢ ـ اخذ مصير الذات بيدها ، واستعادة حريتها ، فالمشاركة الفعالة في توجيه الواقع تحرير للذات من بقايا القرف . لذلك رفض « حمدي » في « الدخان » ان يكون مطية يركبها الآخرون كي يصبحوا ابطالاً على حسابه ، وآثر ان يتحول بأرادته الحرة ، ورفض شعب فيتنام الاستعمار الاجنبي والعمالة الدخيلة ، ورفض التنظيمات الطلابية جميع الوصايا ، ورفض الشعوب الوصويا من حكامها ، ورفضت الاجيال الحاضرة وصايا الاجيال الماضية . لذلك كان الاستقلال مطلباً دون التبعية . وقد

استطاعت « فؤادة » في « شيء من الخوف » الوقوف أمام « عتريس » وتحرير القرية كلها ، وأخذ مصيرها بيدها .

٣ ـ تحقيق رسالة الذات ، فلكل ذات رسالة هي دعوتها في الحياة ، وهي الامانة التي عهدت اليها ، وهي ما يود الانسان ان يكتبه على قبره بعد الممات ، وهي الوصية التي يتركها الانسان للأجيال القادمة ، وهي وسيلة تحقيق خلوده في التاريخ عندما يتذكره الناس وعندما يبنون على ما قد تركه ويستمر البناء من جيل الى جيل . والكشف عن الذات سابق على تحقيق رسالتها . لذلك كان التعليم في مجتمع القرف يقوم على طمس معالم الذات وتغليفها بمئات من الأقنعة اللفظية الزائفة دون فكر أو وعي أو أخذ موقف . كل انسان قد خلق لشيء ، وحياته هي تحقيق لما خلق له ، ومن هنا تأتي نشوة الحياة ، وقد جعل كانط الغائية اكبر دليل على وجود الله ، كما جعل اقبال العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . فالانسان يحيا للغاية وبها ، وهو ما عبر عنه تراثنا القديم باسم الاستخلاف على الأرض ، والامانة التي حملها الانسان بارادته الحرة .

٤ ـ الدخول في صراع الاضداد ، ورفض موقف المتفرج ، وتنظيم الصراع تنظيماً علمياً حتى لا يخضع لهوى أو يسوده الانفعال فيعاود الذات الشعور بالقرف ، فالتعرف على الذات يؤدي بالضرورة الى التعرف على الآخر ، فالآخر قابع في بطن الذات كما هو الحال عند فشته . وقد صاغ الفلاسفة الحياة في مفاهيم الاضداد والسلب والنفي والتعارض والصراع من اجل البقاء والصراع الطبقي . فقد قال كانط بالكبر السلبي Granduer negative ، وقال هيجل وماركيوز بالنفي ، وتصور تارد Tarde الكون على انه تعارض شامل Opposition Nuiverselle ، ووضع لافل العقبة كقيمة ، وجعل فشته الذات لا تضع ذاتها إلا بمعارضتها للآخر . ان خلق الافكار لا يكون إلا بصراعها . لذلك ، وحتى يتم الخروج من الجو الآسن للقرف تقوم الذات بالدخول في صراع الاضداد حتى تصحو وتعود الى نشاطها الطبيعي .

٥ ـ تنظيم الصراع تنظيماً جماعياً ، فمن خلال الجماعة ينمو الفرد ، ويكون النشاط اكثر ضماناً وأمناً ، ويصعب استئصال القيادات حتى لا تتحرك قواعدها العريضة ، وتتحول قضية التحرر من لحظات صدق فردية الى ثورات اجتماعية ، وتصبح الثورة الذاتية ثورة موضوعية وجزءاً من حركة التاريخ ، ومرحلة من مراحل التقدم . وهنا تصبح القيادة شعباً ، والشعب قيادة ، ويصبح الشعب خالقاً لقيادات جديدة اكثر شباباً من القيادات القديمة ، فكل واحد في القرية « محمود »كما هو الحال في « شيء من الخوف » وكل فرد هو « هوشي منه » كما هو الحال في فيتنام . بل ان القيادات تكون جماعية ، والفكر جماعي والعمل جماعي ، والنصر جماعي ، والجزاء جماعي ، وقد حارت الرومان في القبض على « سبارتاكوس » لأن كل عبد كان « سبارتاكوس » .

٦ ـ العيش على مستوى الوجدان ، وتمثل احدى العواطف النبيلة حتى يبقى في الذات بصيص من ضوء : الحب ، الاخلاص ، الوفاء ، التضحية ، الثورة ، الجمال ، فالذات التي لا توجهها

احدى العواطف النبيلة تظل حبيسة القرف ، لذلك كان الفنان اكثر احساساً بالقرف واولهم لأن الفنان يعيش بوجدانه ، ولا تعني العواطف النبيلة العواطف الخلقية فحسب بل ما يسميه الفلاسفة « الانفعالات الاولية » ، فالحب عاطفة تجمع وتوحد والقرف تجربة تفرق وتشتت . والعواطف النبيلة كلها عواطف توحيد .

أما الانفعالات السلبية من كراهية وحقد وحسد وغيرة فكلها عواطف تشتيت وتفريق وتفتيت وتبديد . فالطهارة الثورية أو النقاء الثوري يقضي على النفاق والكذب والخداع والتضليل والتبرير والتملق والجبن والخوف وكلها تبعث على القرف . ولا يعني ذلك وقوع في المثالية التقليدية فتضحية غيفارا حقيقة واقعة ، وتفاني الثائر الفيتنامي أو المناضل الفلسطيني واقع ملموس .عندماتحيي الذات العواطف النبيلة تقضي على كل مظاهر القرف ، لذلك حارب « سيرانو » حتى في لحظة موته كل الرذائل بالسيف ووجه طعانه للخيانة والنفاق والجبن والخوف والنميمة والاغتياب .

٧ ـ الاحساس بالتفاؤ ل وبأن التغيير ممكن وأنه يحدث بالفعل ولو ببطء أو بصورة غير مرئية ، فمن انقاض الهزيمة ـ هزيمة المانيا أمام نابليون ـ خرج فشته لاعادة بناء شعور الأمة من أجل مقاومة المحتل ، وحول المقاومة الى نظرية في العلم ، والاعتماد على الذات الى نظرية في الاستقلال الاقتصادي والتنمية بالأعتماد على الموارد الذاتية دون حاجة الى ديون أو الى رؤ وس اموال اجنبية . وقد جعل اقبال التفاؤ ل عنوان الغائية في تراثنا ووجداننا المعاصر مستبشراً بآية : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تقنطوا من رحمة الله** . . . ﴾ أو بآية : ﴿ **ولا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون**﴾ بل ان الفلسفة الوجودية المعاصرة وان كانت قد ركزت على التشاؤ م والتناقض والعدمية إلا أن بعضاً منها قد حاول اقامة « ميتافيزيقا الأمل » ، فالاحساس بالتفاؤ ل هو تغيير للواقع الوجداني في خضم واقع مقرف وهو أضعف الايمان . ولا يعني ذلك اغراق في الطوباويات أو في التمنيات بل هو شعور بأن الثبات طارىء وبأن التغير أصيل .

٨ ـ الانتقال من الفكر الى الوجود أو من الوهم الى الطبيعة ، فتتحول الاخلاق من المبادىء الى الطبيعة ، فليس هناك حلال أو حرام من حيث المبدأ بل من حيث الطبيعة ، فكل ما يساعد الطبيعة على الازدهار والنمو فهو حلال ، وكل ما يؤدي الى اضمحلال الطبيعة ونكوصها فهو حرام (اقبال) فالقتل حرام لأنه قضاء على الحياة .

فأخلاق المبادىء تتعرض لخطر الازدواجية بكل صورها من نفاق وكذب وسوء نية عندما يظهر الانسان احد اطراف المبدأ ، الواجب ، الفضيلة ، الصدق مثلاً ، وهو يعيش تجربة الطرف الآخر ، الخيانة ، الرذيلة ، الكذب ، في حين ان اخلاق الطبيعة هي أخلاق الواحدية والصدق واتحاد الظاهر والباطن . فكل ما يند عن الطبيعة أو عن الوجود فهو وهم وتعمية واظلام واضلال وتضليل ؛ وقد كانت حركات الفن باستمرار عود الى الطبيعة Retour a la Nature . اما المبادىء التي هي تعبير عن الطبيعة فتدخل ضمن اخلاق الطبيعة ، ويكون تحقيق المبادىء تحقيقاً للطبيعة .

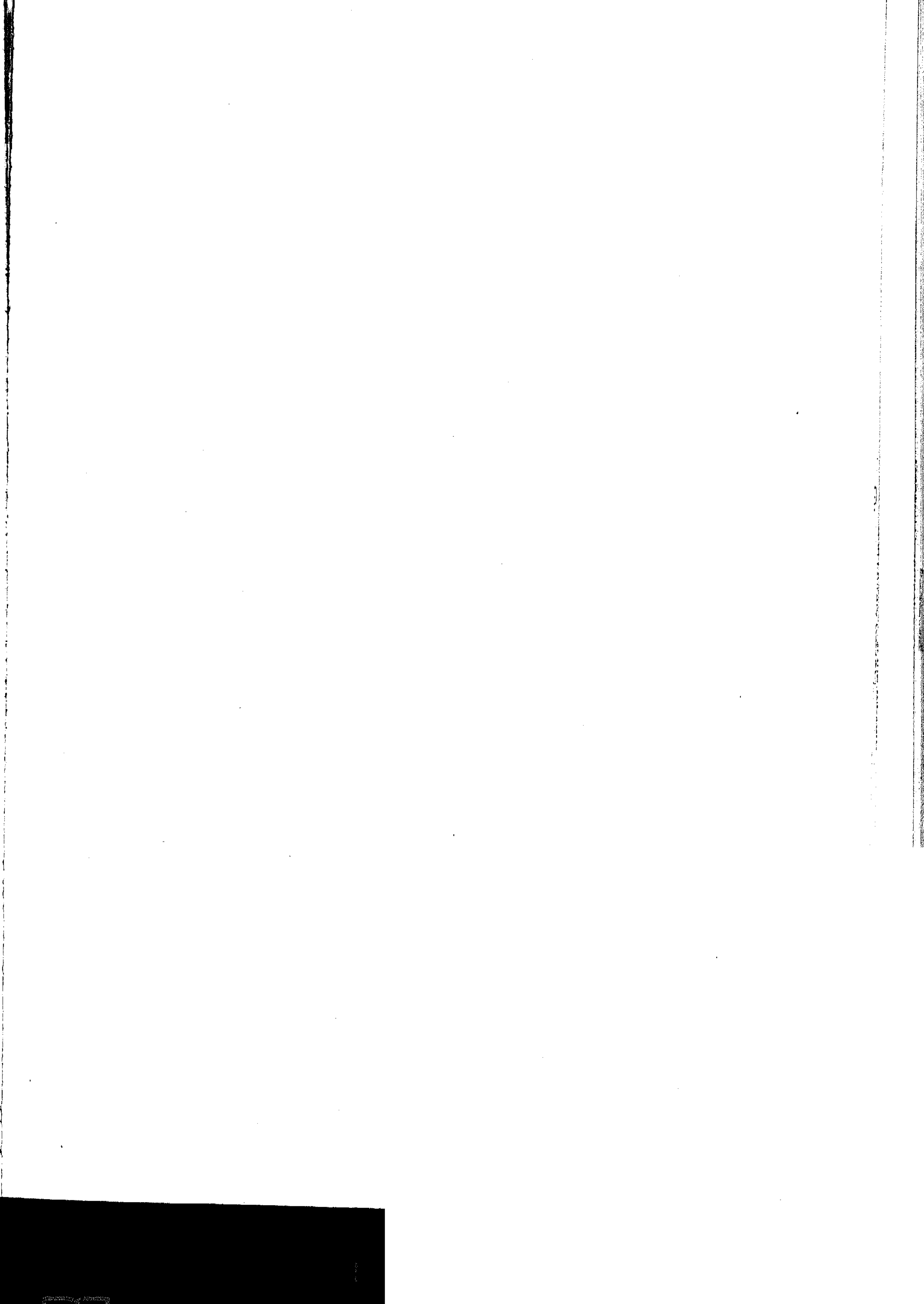
ثامنــاً ـ الجامعــة والعمــل الوطنــي

١ ـ رسالة الجامعة

٢ ـ مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا

٣ ـ الطلبة والمشاركة في العمل الوطني

٤ ـ برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس



١ - رسالة الجامعة(*)

سياسة التعليم في بلد ليست سياسة مستقلة عن طبيعة هذا البلد ، والمرحلة التاريخية التي يمرّ بها - واختياره - السياسي الذي تحدده موارده الاقتصادية ، بل هي جزء من السياسة القومية ، يتم وضعها كما توضع الخطط للاقتصاد القومي ، وكلاهما استثمار ، خطة التعليم من اجل الاستثمار الاقتصادي . وان من أهم ما تعاني منه البلاد النامية اليوم لهو هذا الفصل القائم بين حياتها الاقتصادية والسياسية وبين حياتها الثقافية والفكرية ، فقد كانت التنمية حتى الآن مركزة على الجانب المادي دون الجانب البشري .

ومعروف ان نظم التعليم لدينا في نشأتها كانت من وضع الاستعمار الذي كان يهدف الى خلق طبقة من الموظفين يدينون بالولاء للوظيفة أولاً وللرؤ ساء ثانياً ، ويكونون مجرد آلات لتنفيذ الأوامر ، وهي السياسة التي بدأنا نجني ثمارها في سنواتنا الأخيرة ، عندما أصبح هم الدولة في كل عام همين : استيعاب خريجي التعليم العام من الحاصلين على الثانوية العامة ، وتدبير الاماكن اللازمة لهم في الكليات والمعاهد ، ثم استيعاب مصالح الحكومة الآلاف من خريجي الجامعة من أجل التوظيف والانتظار سنة على الأقل من العمل الوطني ، حتى يتم القضاء على البطالة المفروضة ، ما زال التعليم اذن يهدف الى تكوين الموظفين الذين تنوء المصالح بهم ، كما تنوء الميزانية العامة للدولة بأعبائهم ، وفي نفس الوقت لا يزيد العمل الوطني بل يقل احياناً .

وهي تركة اذن ورثناها ، وعلينا تغييرها ، خاصة واننا اليوم لا ضمان لنا إلا وضع الخطط السليمة لجوانب حياتنا الثقافية والسياسية والاقتصادية ، واننا لا بد وان نبدأ مرة واحدة والى الأبد

(*) الفكر المعاصر، العدد ٧٣ سنة ١٩٧١.

وضع سياسة للتعليم العام والجامعي ، يضعها المجلس القومي المتخصص ، بصرف النظر عن تعيين الوزراء وتغييرهم ، فمهمة الوزير هي متابعة تنفيذ سياسة التعليم العامة ، وتوفير الامكانيات اللازمة لذلك ، وكثيراً ما عقدنا الندوات لمناقشة سياسة التعليم ، وكثيراً ما قدنا المؤتمرات ، وحررنا المقالات لنفس الغرض ، حتى اذا نقدنا الوضع القائم ، ووضعنا سياسة للوضع الامثل ، تصورنا ان مشكلة التعليم لدينا قد حلت ، وانه بمجرد تقديم الاقتراح فإن الواقع يتغير من تلقاء نفسه ، حتى اصبحت مناقشة مشاكلنا علناً نوعاً من تفريج الهم أكثر منها رغبة في تغيير الواقع ، وكأننا نقوم بعملية تعويض نفسي مستمر ، عندما نتحدث عما نحتاج اليه ، وان في ذلك اشباعاً للحاجة نفسها ، حتى صارت وظيفة الكلام لدينا هي حل المشاكل على المستوى النفسي لا تغيير الواقع[1] . وان احداث التغيير بالفعل لهو افضل من مئات الاقتراحات المفيدة في تطوير التعليم . والتغيير لا يتم إلا بارادة التغيير ، وارادة التغيير لا تكون إلا ارادة سياسية ، التعليم اذن قضية وطنية ، تمس وضعنا القومي ، وليست مشكلة مهنية فحسب ، التعليم قضية وجودنا ذاته المهدد في المنطقة . وكثيراً ما بدأ الفلاسفة والمفكرون في لحظات الخطر تغيير مناهج التربية القومية ، وخلق ثقافة وطنية ابتداء من قضية التعليم ، كما فعل فشته ايام احتلال نابليون لالمانيا .

أولاً - من التعليم العام الى التعليم الجامعي :

أولاً : تبدأ مشكلة التعليم الجامعي لدينا من التعليم العام ، واننا لنتقبل الطلبة لدينا وهم قد قاربوا على العشرين ، وما زالوا غير مؤهلين للعلم أو للعمل الوطني ، وكأن التعليم العام لم يؤدِ دورم ولم يحقق هدفه إلا في بعض الأفراد .

فمثلاً نجد ان مستوى الطالب في العلوم الرياضية والطبيعية لا يؤهله كثيراً للالتحاق بالكليات العملية ، وأن مستواه في الآداب لا يؤهله أيضاً لدخول الكليات النظرية ، ولهذا وضعنا في كلياتنا العملية سنة تمهيدية لرفع مستوى الطلبة وكان بإمكاننا الاستغناء عنها . وكذلك جعلنا سنة عامة في كلياتنا النظرية وكان بإمكاننا الاستغناء عنها لو كان الطالب قد وصل في تعليمه العام الى المستوى المطلوب . ومع أنه لا مكان للمقارنة بين التعليم العام في البلاد النامية وبينه في البلاد المتقدمة ، إلا اننا نعلم ان الرياضيات الحديثة والسيبرنطيقا قد دخلتا التعليم العام ، ولم يعد الطالب هناك يتعلم العمليات الحسابية الاولية ، الجمع والطرح والضرب والقسمة ، بل يدرس مباشرة انواع المجموعات الرياضية . نحن في حاجة اذن الى اعادة وضع لبرامجنا العلمية والادبية في التعليم العام كيفاً وكماً ، حتى يمكن حل المشكلة نفسها على مستوى التعليم الجامعي .

ثانياً : نجد ان مشكلة اللغات الاجنبية في التعليم الجامعي تبدأ في التعليم العام . فطالما طالبنا طلبتنا بقراءة بعض النصوص الاجنبية فلا يستطيعون حتى فك طلاسم العنوان . ان حديث مدرسي اللغة الاجنبية بالعربية في دروسهم طيلة العام لا يجعل الطالب يسمع ولو مرة واحدة كل شهر انساناً

---

(١) انظر «رسالة الفكر» في هذا الكتاب

يتحدث اللغة امامه ، حتى يعيها . وتألفها اذنه ، والمدرس قادر على ذلك ، فقد تخرج من أقسام اللغات بكليات الآداب التي يكون التدريس فيها باللغة الاجنبية ذاتها . قد تكون نفسية المعلم هي السبب : مشاكله المادية ، الاعداد الكبيرة التي امامه ، ارهاقه البدني من كثرة ساعات العمل ، عدم التقدير الكافي ، عدم اعتبار التعليم قضيةوطنية . . . الخ . ومع ذلك، فإن تعليم اللغات الاجنبية يجب ان يتم باللغة الاجنبية ذاتها . وقد كان ذلك متبعاً قديماً عندما كان لدينا مدرسون أجانب ، من جنسية اللغة التي يعلمونها . لن يكلف ذلك عملات صعبة ، بل ويمكن ان يتم عن طريق التبادل ، ففي بعض البلاد المتقدمة يمكن لابنائها تعليم لغاتهم الوطنية بالخارج ، كبديل للخدمة العسكرية ، فنشر اللغة الاجنبية خدمةوطنية . هذا بالاضافة الى تغيير مناهج التدريس نفسها ، واستعمال لغة الحوار المباشرة ، واعطاء ما يتصل بالحياة اليومية ، حتى تزداد حصيلة الطالب من المفردات ، ولكي نخرج من الفصول المغلقة ، ومن الاسوار المحدودة .

ثالثاً : كثيراً ما نقاسي ونحن في الجامعة من غياب الثقافة العامة لدى الطالب ، وكأنه ، وقد قارب العشرين ، لم يقرأ شيئاً إلا الكتب المقررة ، وعبثاً نحاول توجيهه الى القراءة ، أو الى ارتياد المكتبات فنقوم بالمستحيل مع أن الافكار لا تأتي إلا في سن الشباب ، فلو أن المواد الاجتماعية لم تكن محصورة في كتاب معين ، يحفظ مضمونه ويردده لما تعود الطالب في الجامعة اتباع هذه الطريقة وهو في مرحلة التثقيف الحقيقي . يمكن للمدرس ان يأخذ الطلبة الى مكتبة المدرسة التي غالباً ما تكون مغلقة لا تفتح دواليبها إلا للزوار وتستعمل كقاعة للاجتماعات ، أو توجد في مكتب ناظر المدرسة . ان اسلوب الحوار والمناقشة ، لا يمكن ان يتبع في الجامعة ما لم يتعود عليه الطالب في المدرسة أولاً ، ولا يمكن ان تتم التوعية الثقافية في الجامعة ما لم تبدأ في المدرسة أولاً ، ما أكثر ما نسمع عن الندوات المدرسية ، واللجان الثقافية المدرسية . وقد تكون تلك مهمة مدرسي العلوم الاجتماعية في خلق الوعي الثقافي أو على الأقل خلق الرغبة في الثقافة ، وتعويد الطالب على التثقيف الذاتي .

رابعاً : نجد الطالب وقد أتى للجامعة وليس لديه احساس كبير بالثقافة الوطنية ، من هو ؟ . . والى أي جماعة ينتمي ؟ وما هو هدفه ؟ وما هي رسالته ؟ فاذا كان طالباً في العلوم ، فإنه لا يدري كثيراً عن المشاكل العلمية لبيئته فيما يتعلق بالصحة أو الصناعة أو الزراعة . واذا كان طالباً في الآداب فإنه لم يسمع عن الأدباء المعاصرين له . يأتي الطالب ولم يتضح هدفه بعد ، ولم يعلم ماذا يبغي وماذا يريد ، بل ان كثيراً من الطلبة لا يتحمسون لشيء ، وقد أتوا الجامعة لأن مجموعهم يسمح بذلك ولأن مكاتب التنسيق قد أرسلتهم اليها ، ونادراً ما نجد طالباً يشارك في الحياة الثقافية الشهرية وفي الحياة الفنية الموسمية ، ونادراً ما نجد منهم من يساهم في حركة الادباء الشبان ، أو في حركة النقاد الشبان الخ .

خامساً : نجد الطالب وكأن الاحساس بالعمل الوطني لديه معدوم أو سطحي : فكثيراً ما نود تحريك الطالب نحو المسؤولية الوطنية ، ولكنه لا يود ذلك ، ويريد الاقتصار على مهمته الضيقة وفي أضيق الحدود ، أي تحصيل العلم في حين ان الطالب وقد ناهز العشرين يكون مسؤولاً عن أمة

بأكملها ، فهي السن التي تظهر فيها القيادات ، وتتحدد فيه الرسالات الوطنية . وان ظهر نشاط الطالب الوطني ، فإنه كجزء من العمل الرسمي المفروض ، فقد تعود أن يكون احساسه بالعمل الوطني احساساً بلوحة على الحائط ، أو بصورة على الواجهة الرئيسية للمدرسة ، أو بمجموعة من العبارات المكررة في مادة اللغة العربية والتاريخ والجغرافيا ، والمواد الاجتماعية . لم تستطع المدرسة اذن امتصاص النشاط الطلابي كله فنرى الطلبة ، وقد ملأوا الطرقات بعد خروجهم من المدرسة ، يلعبون الكرة ، ويقضون اغلب النهار على هذا الحال . هناك اذن طاقات مختزنة لدى الشباب لم تستوعب كلها في التعليم العام ، ولا تظهر في التعليم الجامعي الذي يبدأ الطالب فيه ، وقد شارف على تحمل الاعباء الأسرية المادية ، التوجه بثقله كله الى قضاء السنوات الأربع ، حتى يصبح مؤهلاً اجتماعياً لكسب القوت .

ثانياً ـ هدف التعليم الجامعي :

ومع ذلك ، فإنه يمكن استدراك الأمر ، اذا استطعنا وضع سياسة قومية للتعليم الجامعي . . فللجامعة في البلاد النامية دور مخالف تماماً لدورها في البلاد المتقدمة ، الجامعة في البلاد النامية جزء من تاريخ نضالها الوطني ، فقد نشأت مع ظهور الحركة الوطنية ، كما حدث في مصر عندما اكتتب الشعب لها باقتراح جريدة المؤيد سنة ١٩٠٥ ، لسان حال الحزب الوطني ، ومنذ نشأتها وهي تقود النضال الوطني ، ويسقط الشهداء منها وقد يكون أغلى ما بالجامعة هو النصب التذكاري للشهداء الذي يعلن أمام الاجيال الحاضرة والقادمة دور الجامعة في قيادة العمل الوطني . ولا يعني العمل الوطني المباشر أي الالتزام باختيار السياسي للأمة ، ولكنه يعني توجيه سياستنا التعليمية على أساس وطني ، ويتضح ذلك في العلم الوطني ، وفي الثقافة الوطنية ، وفي العمل الوطني .

١ ـ والعلم الوطني في بلد نامٍ يعني الربط الحضاري بين العلم القديم والعلم والجديد ، وهو ما تفعله البلاد المتقدمة على مستوى تاريخ العلم ، لأن وجودها قد ثبت ، وليست في حاجة الى اثبات وجودها بأثبات فكرها . فمثلاً يمكننا التركيز اكثر فأكثر على تاريخ الرياضة في تراثنا القديم عند الخوارزمي أو الرازي أو ثابت بن قرة لتطوير النظريات القديمة والقاء الضوء عليها بما وصلت اليه الرياضيات الحديثة ، ويمكننا ان نفعل ذلك ايضا في الطبيعة عند ابن الهيثم أو الخيام ، أو في الكيمياء عند جابر بن حيان أو عند الكندي ولا يعني ذلك وقوعاً في النظرة القومية الضيقة ، أو رجوعاً على الذات ، وانغلاقاً على النفس ، وابقاء على التراث المحلي دون العالمي ، لأن الجامعات في البلاد المتقدمة تقوم بنشر هذا التراث ، فقد نشر معهد العلوم بموسكو اعمال ابن الهيثم الكاملة ، وأعيدت دراسة « المناظر » بنظريات الضوء الحديثة ، وتاريخ العلم جزء من العلم ، بمعنى انه وعي بأسباب تقدم العلم ، وجزء من تكوين عقلية الباحث العالم ، وقد كثرت في السنوات الاخيرة في البلاد المتقدمة معاهد تاريخ العلوم من اجل اعطاء دفعات جديدة للعلم الحديث ، خاصة للعلوم الانسانية في أزمتها الراهنة . وبالتالي تستطيع كلياتنا العملية ان تساهم في نهضتنا المعاصرة بربط الجديد بالقديم حتى

تتحقق وحدة الحضارة وتجانسها الزماني .

ولا يعني ذلك معرفة القديم لمجرد العلم به كجزء من تاريخ مضى ، أو للفخر به كجزء من تراث نعتز به ويعوض ما نشعر به من نقص أمام نظريات العلم الحديث ، بل لطرح المشاكل من جديد ، وهي نفس المشاكل الحالية ، والتعرف على المناهج القديمة لحلها ومقارنتها بالمناهج الحديثة المعاصرة ، حتى تتحرك عقلية الطالب العلمية ، ويساهم مع القدماء والمحدثين في وضع الحلول ، أي ان الطالب على هذا النحو يدرس العلم كما يدرسه العلماء ، وكثيراً ما أتت الاكتشافات الحديثة من بعض الميادين الأخرى المجاورة أو من بعض التصورات القديمة ، فكما أن التاريخ يعيد نفسه والحدوس الفلسفية تتكرر ، فالعلم ايضاً يعيد نفسه .

ويحدث كل ذلك ، ويكون المرجع الأول والاخير هو الواقع الذي يعيشه الطالب بنفسه سواء الواقع العريض وما يجريه من ملاحظات على الطبيعة ، أو الواقع الضيق وما يجري عليه من تجارب محدودة داخل المعامل ومراكز البحث . وبذلك يتعود الطلبة على خلق العلم وليس على نقله ، وليس بدعاً ان تكون الحضارة الاوربية زاخرة بالعلماء لأنهم اتبعوا هذه المناهج ، اعادة تحقيق القديم ثم التحليل المباشر للواقع . وفرصتنا اعظم لأن لدينا ثلاثة اطراف : القديم الذي ورثناه من التراث ، والجديد الذي ينقلناه عن العلم الغربي ، والواقع الذي نعيش فيه ونريد تحليله مباشرة . وكثيراً ما نفرح عندما نسمع عن مكتشف شاب يريد تسجيل اختراعه ، بل ونسارع بحضور مؤتمرات براءات الاختراع ، ونحزن لأننا لسنا أعضاء في الجماعة الدولية لبراءات الاختراع ، ونوزع على اعضاء هيئة التدريس بالجامعات أوراقاً يسجلون فيها مخترعاتهم ومكتشفاتهم ، ونضع في الصف الأول علماءنا واطباءنا الذين وصلوا الى المستوى العالمي ، والذين اصبحوا واضعي نظريات ساهموا بها في تقدم العلم الحديث . وكثيراً ما نتحدث عن ارتباط العلم بالمجتمع ، والجامعة بالواقع ، ونريد انشاء الجامعات الاقليمية على انها جامعات نوعية ، تقوم أساساً على دراسة البيئة دراسة تطبيقية مباشرة ، كما تنشأ بالفعل المدارس المحورية لتعليم الطلبة على الطبيعة ، والخروج من خلف الجدران ، ومن وراء القضبان وهذا كله لا بد وأن يتحول الى تخطيط فعلي ، والى تغيير في المناهج والمواد ولا يبقى مجرد اعلان للنوايا ، أو وضع لاسماء جديدة لمضمون قديم لم يتغير .

اننا نحاول ذلك من حين لآخر ، نحاول نشر القديم فنعيد طبعه ولا نوزعه ، ونعيد طبع المطبوع منه ، والذي قد لا يكون افضل ما في القديم دون ان ندرسه . كما نحاول رفع مستوى التعليم الحديث ، وارسال البعثات ، واحضار المراجع ، كما ننشيء الجامعات الاقليمية ، ابنية ضخمة رائعة زاخرة بالمعامل والاجهزة وذلك كله يتطلب امكانيات مادية هائلة ، قد لا تقوى الدولة على تحمل اعبائها خاصة لو كان جزء منه بالعملات الصعبة . وبالرغم من أن ذلك واقع بالفعل ، إلا أن التعليم جزء من السياسة القومية ، لا يقل اهمية عن التسليح أو عن توفير القمح . فالتعليم استثمار بشري ، وليس جزءاً من الخدمات كالصحة والنظافة . . واذا كنا نقاسي من غياب المتخصصين ، أو من

انخفاض مستوى التأهيل ، وبالتالي من نقص الانتاج ، أو من انخفاض مستواه ، فإن السبيل الى تفادي ذلك هو الاستثمار على أوسع نطاق في التعليم . وكثيراً ما تساهم الشركات والمؤسسات ومراكز الابحاث في البلاد المتقدمة في تكوين الكادر البشري اللازم ، فتعطي الجامعات الاموال اللازمة للأبحاث ، وتعطي الدولة القدر الكافي لارسال البعثات ، وذلك لأن المؤسسات الانتاجية ستستفيد كلما كان الكادر المؤهل لديها على مستوى عالٍ من الكفاءة . فما تعطيه أولاً كمساهمة في التكوين ، تحصل عليه بعد ذلك خبرة ، وزيادة في الانتاج وفي بلاد أخرى ، يعتبر الطلبة موظفين في الدولة ، لأنهم سوف يساهمون مستقبلاً في زيادة القدرة الانتاجية ، فله البعثات الداخلية ، والاجور الشهرية من أجل الحصول على المراجع وأدوات البحث اللازمة . واذا اخذنا في الاعتبار كثيراً من مظاهر الترف في حياتنا اليومية ، نستطيع ان نجعل ميزانية التعليم لا تقل عن ميزانية التسليح ، ولكن تبقى الارادة السياسية ، وهي الكفيلة وحدها بأخذ هذا القرار ، وهو استثمار طويل الامد لا تبدو نتائجه في الحال كاستثمار السد العالي .

واذا أتينا للعلوم الانسانية ، فإننا نجد ان الطابع القومي فيها اظهر وأوضح منه في العلوم الطبيعية والرياضية . ففي كلياتنا النظرية ، كثيراً ما تعرض معظم النظريات القديمة والحديثة في العلوم الانسانية نظرية ومنهجاً ، ونتحرج من التطبيق المباشر على واقعنا الخاص ، لأن ذلك يمس حياتنا ، ولأنه يتطلب اخذ موقف لا يود أحد اخذه سواء من السلطات الجامعية أو من الاساتذة ، ولو شاءه الطلاب ، حتى دخل واقعنا الخاص في كثير من الاحيان في نطاق المحرمات ! ودون أي رغبة في الاقلال من أهمية الجوانب النظرية في العلوم الانسانية وأهمية مناهج البحث بها ، إلا ان واقعنا المباشر اصبح مرئياً بكل المناهج الممكنة الحسية منها والعقلية ، التي تقوم على الملاحظة المباشرة أو على التحليل الاحصائي ، التي تستعمل التحليل الاحصائي ، أو التي تستعمل التحليل العاملي أو التي تستعمل المناهج الصورية الخالصة .

ان الجانب النظري في العلوم الانسانية مشكل لأنها ما زالت علوماً حديثة ، ولكن الجانب التطبيقي اكثر وضوحاً . فمثلاً في علم النفس يمكننا توجيه أبحاث طلابنا ، بعد اعطائهم الوسائل اللازمة لذلك ، نحو تحليل بنائنا النفسي المعاصر ، وما نعاني منه مثل : الخوف واثره في التعبير ، النفاق وأثره على وحدة الشخصية ، اللامبالاة وأثرها على العمل الوطني[٢] ، وعلى هذا النحو ، يتحول علم النفس الى بحث في الشخصية القومية ، ويؤدي الى التعرف على الذات ، ويعمل على استكشاف النفس ويساعد على التعبير عن المضمون النفسي الذي تظهر فيها التراكمات القديمة حتى يمكن تصفيتها . ويمكننا في علم الاجتماع تحليل مشاكلنا التي نعاني منها معاناة مباشرة مثل العلاقات الاجتماعية التي تمثلها التقاليد أو المزاج الشخصي والتي لا ينظمها القانون ، السلوك الانفعالي وأثره على سير الحياة اليومية ، الرقابة الفكرية وأثرها في العلاقات الاجتماعية . . الخ بدلاً من عرض

(٢) أنظر: «عن اللامبالاة، بحث فلسفي» في هذا الكتاب.

لمدارس علم الاجتماع، ومشاكل علم الاجتماع كما هي موجودة في التراث الغربي المرتبط أشد الارتباط بالبيئة التي نشأ فيها، وبتوالي وجهات النظر التي طرأت على هذه البيئة[3]. وفي الاقتصاد ندرس مثلاً النظريات الاقتصادية القديمة والحديثة، والمذاهب الاقتصادية التي تتبعها البلاد المتقدمة، فاذا اتينا للبلاد النامية جعلناها موضوعاً خاصاً، فرعياً، مع ان الاقتصاد كله يمكن اعادة النظر اليه من خلال اقتصاديات البلاد النامية. وحالياً نجد في البلاد المتقدمة ظهور كليات ومعاهد بأكملها من اجل دراسة اقتصاديات البلاد النامية، افريقيا أو آسيا؛ أو أمريكا اللاتينية، فالنمو الآن هو الموضوع الرئيسي في البلاد المتقدمة. وفي السياسة، نجدنا أيضاً ندرس النظم السياسية منذ أقدم العصور حتى الآن، والمذاهب السياسية الحديثة ولا نكاد نذكر نظامنا أو مذهبنا السياسي، وكأن واقعنا لا يكون جزءاً من المادة العلمية، أو لأن واقعنا لم يكتب فيه بعد كتاب مقرر، أو مرجع اجنبي يمكن الاعتماد عليه، في حين انه يمكن اقامة دراسة مباشرة للواقع، يشترك فيها الاساتذة والطلبة على السواء، كل منهم يأخذ جانباً من حياتنا السياسية أو فترة من تاريخ نظامنا السياسي، وتكون هي الأصل وغيرها من النظم والمذاهب هو الفرع، وذلك هو المنهج المقارن الملتزم، كما نرى في كثير من الدراسات على المذاهب الاشتراكية بقلم الرأسماليين. وفي التاريخ، نجد اننا نعلم في جامعتنا كل شيء عن تاريخ العالم بكل مناطقه وبكل عصوره، بمعلومات متراصة، وعرض متتالٍ، في حين انه يمكن دراسة الماضي من خلال الحاضر، فالحاضر هو تراكم للماضي، يمكن اعتبار الحاضر هو نقطة البداية للماضي ونقطة النهاية، ففي تاريخنا المعاصر، بقايا من مصر الفرعونية، ومن مصر القبطية، ومن مصر الاسلامية. وفي الفلسفة ندرس المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة اليونانية والغربية والاسلامية القديمة، حتى يعلم الطالب شيئاً من كل شيء، ولا يعلم أي شيء عن التيارات الفلسفية المعاصرة له أو عن سبب غيابها ان لم تكن موجودة. فنحن لا نعلم شيئاً عن الفكر المصري الحديث وهو الفكر الذي ننحدر منه والذي ما زال مؤثراً في حياتنا المعاصرة. وفي الفن، يحدث نفس الشيء؛ ندرس الاتجاهات الرئيسية في علم الجمال، ولا نطبق شيئاً منها على أعمالنا الفنية المعاصرة، ولا نقوم بمحاولات مباشرة لرفع أسس النقد الجمالي، أو دراسة قوالب الفن المسرحي أو في دراسة ازمة الفنون المعاصرة لدينا، خاصة في الموسيقى والسينما. وفي الاخلاق، نكرر عرض المذاهب المثالية أو المذاهب الواقعية، أو نتأمل في الحياة تأملاً ذاتياً شخصياً دون ان نحلل شعورنا الخلقي، وبناءه النفسي، فغالباً ما يقوم سلوكنا على ازدواجية القيم بين الحلال والحرام والخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، وغالباً ما نكون في الطرف السالب ونتستر وراء الطرف الموجب ونعلن عنه[4]. وكثيراً ما يكون دفاعنا عن الفضيلة تعبيراً عن كبت دفين، يود التعبير عن نفسه. يمكن ان يكون علم الاخلاق تحليلاً لشخصيتنا الوطنية، ودراسة لسلوكنا اليومي بهدف التغير، وتحويل سلوكنا من أخلاق القيم إلى

---

(٣) انظر: «موقفنا من التراث الغربي» في كتابنا «في الفكر الغربي المعاصر»

(٤) انظر: «التفكير الديني وازدواجية الشخصية» في هذا الكتاب.

أخلاق الطبيعة ، حتى نكون اكثر اتساقاً مع انفسنا واكثر صراحة . وفي القانون ندرس الشرائع الأرضية والسماوية ، والبشرية والإلهية ، اليونانية والرومانية ، المسيحية والاسلامية ، ونتوقف عن دراسة القانون في واقعنا الخاص ، وعن مقدار سيادته ، وعن عمليته ومدى مطابقته للواقع ، وعن مصدره ، وعن تطبيقه بل وعن وجوده أساساً ، بالرغم من حديثنا عن تقنين الثورة . وما زال الدين لدينا مرة في التاريخ ومرة في القانون ، ومرة ثالثة في السياسة ، ورابعة في الجمال وخامسة في الفلسفة . . . الخ ، دون ان يصبح موضوعاً لعلم خاص وهو علم تاريخ الاديان ، الذي اصبح الآن في البلاد المتقدمة علماً قائماً بذاته وفي بعض الاحيان ، اقساماً أو كليات قائمة بذاتها ، خلاصة القول : أننا لم نضع تصوراً قومياً للعلوم الانسانية ، ولم نحدد هدفنا منها ؛ واقتصرنا على ترديد أهم نظرياتها ومناهجها على المستوى النظري ، دون ان نحولها الى علوم قومية ، هدفها التغيير الفعلي للمجتمع بعد دراسته دراسة مباشرة إلا فيما ندر[٥] . لذلك يشعر بعض الاساتذة الشبان ، الذين يودون طرح مشكلات العلوم الانسانية طرحاً قومياً ، بازدواجيتهم الجامعية . فهم يقومون بتدريس مواد محايدة أو موضوعية أو تاريخية ، ويعيشون ازمة واقعهم الخاص ، ويحاولون القضاء على هذه الازدواجية باعادة صياغة العلوم الانسانية صياغة قومية ، حتى يخرج الجميع عن هذا الفصم السائد في حياتنا ، بين علوم نتعلمها وأزمات نعيشها . ويمكننا الآن في محاولتنا لتطوير التعليم ، تحويل هذه الجهود الفردية الى تخطيط قومي عام . وبالتالي لا تكون المواد القومية منفصلة بذاتها كالدين في التعليم العام ، بل يمكن اعادة صياغة كل مادة في اطار قومي . فالتاريخ يمكن كتابته بنظرة قومية ، وكذلك الفلسفة والادب ، فالمواد القومية بوضعها الحالي يشعر بها الطالب وكأنها مفروضة عليه ارضاء للسلطة يحرم الاستاذ فيها المناقشة ، ويكرر النظرة الرسمية في المادة ، فالطالب لا يشعر بجديتها والاستاذ لا يؤمن بها .

٢ ـ أما الثقافة الوطنية ، فإن من حقنا أن نتساءل : هل هي موجودة أساساً ؟ واعني بالثقافة الوطنية الحد الادنى من المبادىء والأهداف التي يمكن للمواطنين ، وبوجه خاص للمثقفين ، الاتفاق عليها . اننا نعاني أساساً من مثقفينا ، خريجي الجامعة ، من عزلتهم عن واقعهم ، ومن عدم حماسهم لشيء ، ومن أنهم تركوا الجامعة ولم تتضح رسالاتهم بعد ، ولم يعرف كل منهم ماذا يستطيع أي يقدم والى أي حد ، بل نجد كثيراً منهم قد عكف على مصلحته الخاصة ، وعلى تحقيق المثل الجديدة ، من سعي وراء الرزق ، يصل به الى حد التخلي عن شرف الكلمة ، أو الى الهجرة ، والذين استطاعوا الى حد ما الخروج بشيء من الجامعة ، خرجوا بعقليتين مختلفتين ، الأولى : ريفية ، والثانية حضرية إن شئنا استعمال لغة علماء الاجتماع ، الاولى محافظة والثانية تقدمية اذا شئنا استعمال لغة السياسة ، أي ان التعليم الجامعي لم يستطيع ان يحول العقلية الريفية الى حضرية أو تطوير المحافظة الى التقدم . ظل الريفي ريفياً والحضري حضرياً . ولا نجد من الطلبة من تطور أو نضج إلا من كان له اختيار سابق ، وهو في الغالب اختيار سياسي تقدمي ، وإلا من كان بطبعه شاعراً أو قصاصاً أو ناقداً ، وذلك لأن

---

(٥) انظر دعوة توريز لانشاء علم اجتماعي قومي في مقالنا المشار اليه.

الاديب اكثر قدرة على الالتصاق بالواقع والتطوير طبقاً لمقتضياته . ولا تزال هاتان العقليتان سائدتين في حياتنا الثقافية وتبدو على اوضح صورة في ثنائية التعليم لدينا ، بين الجامعة الوطنية والجامعة الدينية ، وكأنّ هناك علمين : علماً دنيوياً وعلماً دينياً ، وكأن العلم الدنيوي لا يحقق مقاصد الوحي ، وكأن العلم الديني لا شأن له بأمور الدنيا . لقد استطعنا الى حد ما القضاء على ثنائية التعليم لدينا ، بين التعليم الخاص والتعليم الوطني ، أو على الأقل خفت حدته عن ذي قبل ، ولكن بقي ان نحقق وحدة نظمنا التعليمية حتى نستطيع المساهمة بالفعل في خلق الثقافة الوطنية الواحدة . وفي داخل العقليات العلمانية نجد تشتتاً وتبعثراً ، وكأنها جميعاً لا تعيش في واقع واحد . فنجد فيها من يرى التقدم في تقليد الغرب ، والآخر يراه في تقليد القديم ، والثالث يراه في تحقيق مصالح طبقته الخاصة . لقد قيل عن مصر انها بلد متجانس ، لا يعرف التشتيت ، سماؤها كأرضها ، شمالها كجنوبها ، وأنها لا تعرف التشتيت الداخلي ، ونزاع القوميات الذي عرفته الشعوب الأخرى . والحقيقة ان هناك امصاراً كثيرةً داخل مصر ، هناك عديد من الدوائر المنعزلة التي لا صلة لبعضها البعض من قريب أو بعيد ، أو ان الصلة الوحيدة هي صلة العبد بالسيد ، فهناك مجتمع القرية غير مجتمع المدينة ، وهناك الطبقة الشعبية غير الطبقة المترفة ، هناك عديد من الفئات كل منها محصور داخل مشاكله الخاص . والجامعة هي المسؤولة لحد كبير عن هذا التشتيت ، لأنها لم تكسر حدة الفوارق الطبقية ، ولم تفتح هذه الدوائر المنعزلة لخلق المجتمع الواحد المتجانس . ولا تعني وحدة الثقافة الوطنية انتماء المثقفين جميعاً الى تيار فكري واحد ، بل تعني الاجتماع على قضايا اولية ، تمثل الحد الادنى للثقافة الوطنية ، مثل تصفية مظاهر الخرافة في تراثنا القديم وفي عقليتنا المعاصرة ، تحرير الأرض ، اعادة توزيع الدخل ، التنمية ، ارتباط الفكر بالواقع ، أي حصول المثقفين على بعض المبادىء العامة أو على ايديولوجية واضحة المعالم ، تكون ضماناً كافياً لارتباط المثقفين بالأرض ، وبملايين المعدمين ، وتجمعهم على قضيتي العصر : الاحتلال والتخلف . تستطيع الجامعة اذن المساهمة مساهمة فعالة في خلق ثقافتنا الوطنية ، وتحليل عقليتنا المعاصرة ورؤية رواسب الماضي فيها وتراكماته ، ما يعوقها وما يدفعها الى الامام ، خاصة واننا نمر بلحظة احوج ما نكون فيها للثقافة الوطنية، ولتحديد خصائص الأمة، كما فعل فشته في «نظرية العلم و الدولة التجارية المغلقة»، فنحن مهددون في وجودنا في المنطقة ويمكننا درء هذا الخطر بتحديد معالم ثقافتنا الوطنية التي هي أساس وجودنا القومي.

٣ ـ اما دور الجامعة في قيادة العمل الوطني ، فقد عاصرت الجامعة نشأة الحركة الوطنية ، أو عاصرت الحركات الوطنية نشأة الجامعة . كانت نشأة الجامعة تعبيراً عن الاستقلال الوطني عن الاستعمار البريطاني ثم أصبحت تعبيراً عن التحرر الاجتماعي من الاقطاع الداخلي ، ودعوة للحياة الديموقراطية السليمة بعيداً عن التسلط والقهر ونظم الحكم السابقة الممثلة للأحزاب وللسراي . والعمل الوطني رسالة الشباب ، والجامعة هي اكبر تجمع للشباب والعمل الوطني تعبير عن الثقافة الوطنية وتحقيق لها ، والجامعة هي اكبر تجمع للشباب المثقف ، وتمثل طاقة كبرى للنضال كما حدث في معارك القناة سنة ١٩٥٢ . والشباب هو الأمين على الواقع والذي يتمثل فيه النقاء الثوري ، والذي لم

يقع بعد تحت اغراء السلطة أو المنصب أو المال أو الجاه ولذلك ، فدوره الطبيعي ان يمارس العمل الوطني وأن يتعود عليه داخل الجامعة حيث تتوفر شروط المناقشة الحرة ، وعرض وجهات النظر وامكانيات التعبير عن النفس . يستطيع الشباب ان يمارس بالفعل على المستوى الوطني علومه القومية التي شارك في صياغتها ، وأن يحقق ما يرجوه من وحدة الشخصية الوطنية ، فهو يفكر ويعمل ، ينظر ويحقق ، يخطط ويتقن ، وبذلك يستطيع ان يقضي على الوان العمل السياسي الرسمي ، وأن يتحول العمل الوطني لديه الى تحقيق للذات ، والى التحام اكثر بالواقع . وبذلك يتعلم اخذ زمام المبادرة ، والبدء بالتفكير والمطالبة ، بدل أن يقتصر عمله على المتابعة وتنفيذ ما يطلب منه ، وقد كان مفكرو المانيا اساتذة جامعتها ، وقادة نضالها الوطني ، وواضعي اسس ثقافتها الوطنية . ولا يعني العمل الوطني بالضرورة الخروج على السلطة ، فالسلطة في البلاد النامية ، أو على الأقل في عديد منها ، سلطة تؤمن بالاشتراكية ، وتعمل على تقليل الفوارق بين الطبقات ، وتؤمم وسائل الانتاج لتحقيق ملكية الشعب لها وتعادي الاستعمار ، وتكون جزءاً من حركة النضال العالمي . . . يأتي الشباب ويعطي كل ذلك مضمونه ، ويحققه بالفعل ويكون أعظم ضمان للمسيرة الاشتراكية ، واكبر سند لنظم الحكم التقدمية في البلاد النامية . وان الشباب الجامعي في البلاد المتقدمة بدأ يقوم بالدور الذي على الشباب الجامعي في البلاد النامية ان يقوم به ، وهو مناهضة الاستعمار العالمي ، ومجتمعات الحروب ، وجماعات الاستهلاك ، والانضمام الى حركات التحرر العالمي ، والعمل من اجل نصرة شعب فيتنام ، وشعب فلسطين وشعبي انغولا وموزامبيق ، ومن اجل القضاء على نظم الحكم العنصرية في روديسيا وافريقيا الجنوبية . ان من يتحدث عن عزلة الجامعة كمن يثير الغبار ، ثم يشكو من عدم الرؤية ! فالطريق الى خروج الجامعة عن عزلتها ، هو مساهمتها الفعالة في قيادة العمل الوطني ، فهذا هو أحد أدوارها ، ان لم يكن دورها الاول ، فالعلوم القومية والثقافة الوطنية تهدف في النهاية الى اعطاء الأساس النظري الكافي لممارسة العمل الوطني[٦] .

ثالثاً ـ مناهج التدريس والنظم الجامعية :

ليست الجامعة في الحقيقة إلا عدة اطراف تدخل في علاقات معينة ، ويمكن تحديد هذه الاطراف في أربعة : الاستاذ ، والطالب ، والمناهج ، والنظم . وتقوم الجامعة وتؤدي دورها الفعلي لو كان كل طرف في مكانه الصحيح وبصورته المثلى .

١ ـ **الجامعة اساساً هي الاستاذ** ، وبدون الاستاذ لا توجد جامعة وفي كثير من البلاد المتقدمة ، اذا وجد الاستاذ انشئت الجامعة له ، ولا تنشأ الجامعة أولاً ثم يبحث لها عن الاساتذة فاما أن نجد أو لا نجد ، أو تنشأ الجامعة ثم يبحث لها عن الاساتذة ثم يتركها الاساتذة ، وكأنها احد دور الحكومة . وقد عرفت الجامعات المشهورة بأساتذتها فلا تذكر جامعة برلين وبينا إلا ويذكر فشته وهيجل ولا تذكر جامعة فريبورج إلا وذكر هوسرل وهيدجر ، ولا تذكر جامعة ماربورج إلا وذكر كوهن وناتورب

(٦) انظر: «الدين والرأسمالية، حوار مع ماكس فيبر» في كتابنا «في الفكر الغربي المعاصر»

وكاسيرر ، ولا تذكر جامعة توبنجن إلا وذكرت مدرسة اللاهوت الحر . الخ .

وقد بدأت الجامعة المصرية لدينا على هذا المنوال ، فاستقبلت مشاهير المفكرين والعلماء ، الذين أسسوا نظمها ، وصنعوا مكتبتها ، وأثروها بالمراجع التي ما زالت هي المراجع الاساسية حتى اليوم . ثم نشأ الرعيل الأول من اساتذتنا على ايديهم ، فكانوا مفكرين وعلماء وباحثين ، وكانوا بالفعل مربي جيل واجيال . ولما كان هذا الرعيل الأول حفنة قليلة ، ظهروا كالنجوم الزاهرة ، ولمعت اسماؤهم ، وانتشرت نظرياتهم ، وراجت مؤلفاتهم ، ولكن بعضاً منهم تملكهم الحسد ، ورفضوا المنافسة ، وأصروا على البقاء في اماكنهم دون مزاحمة ، بل كثيراً ما تناطحوا فيما بينهم على المناصب ، وتقاضوا أمام المحاكم ، وامتلأت المحاضرات بالتلميح منهم واليهم ، وبالغمز واللمز لهم وعليهم وظل كل منهم في الجامعة ثلاثين عاماً أو يزيد ، ولم يترك وراءه من يخلفه ، او ان ترك فواحداً أو اثنين بشق الانفس ، فكانوا يتصورون الطلبة اعداء ، اذا شجعوهم ورأوا فيهم استعداداً للبحث العلمي فإنهم سينافسونهم في عملهم ورزقهم ، وبدل النجم سيكون اثنان ، مع انهم كانوا يستطيعون الانتباه الى طالب واحد في كل دفعة ، فيكون لكل منهم ثلاثون طالباً ، ويكون قد خرج من بين يديه ثلاثون استاذاً تزخر بهم جامعاتنا ، بدل هذا النقص الشنيع في اعضاء هيئة التدريس . تتحمل الاجيال السابقة اذن بعض المسؤولية فيما وصلت اليه الجامعة اليوم من نقص في اعضائها .

واذا نظرنا الى حال مدرجاتنا اليوم ، ومقدار تكدس الطلبة فيها عرفنا أنه لا بد من التوسع الى الحد الاقصى في تعيين اعضاء جدد ، وتعيين معيدين جدد . لا عن طريق التكليف ، بل عن طريق الاعلان واختيار الاصلح ، فدرجات التخرج لا تثبت وحدها اهلية الطالب للبحث العلمي . وكذلك يمكننا ارسال البعثات المستمرة ، ويكون الاختيار على اساس وطني ، وعلى درجة احساس المبعوثين برسالاتهم العلمية والوطنية ، فالبعثة ليست امتيازاً لطبقة على اخرى ، وليست وسيلة للكسب أو الحصول على المناصب العالية ، وليست ايضاً وسيلة لشراء ما يلزم البيت الحديث من الخارج ، والمطالبة بالاعفاءات الجمركية ، بل هي رسالة وطنية . وقد فضل المبعوثون الصينيون في الخارج تخفيض مرتباتهم الى النصف ، ومضاعفة عدد المبعوثين ، حتى يمكن خلق اكبر كادر فني ممكن . ولم يرجع المبعوثون الصينيون الى بلدهم ثانية إلا ومعهم مراجعهم وأبحاثهم ، وهو حصيلة حياتهم بالخارج . وفي نفس الوقت يمكننا توجيه الدعوة على مستوى وطني لزملائنا الموجودين بالخارج الذين هاجروا لسبب أو لآخر ، من أجل الرجوع الى جامعاتنا ، وملء الفراغ في هيئة التدريس بها . فإننا لا نكاد نمر بجامعة اوربية ، أو مركز للبحث العلمي ، إلا ونجد فيه على الأقل استاذاً أو رئيس قسم مصرياً ، وكثيراً ما سمعنا عن انجازاتهم العلمية في الخارج[٧] . وقد سبق ان وجه مؤتمر المبعوثين الذي عقد بالاسكندرية في أغسطس سنة ١٩٦٦ نداءاً قومياً لعقد مؤتمر للعاملين بالخارج . ومهما قيل في سبب الهجرة ، من رغبة في الحصول على مكسب اعظم ، أو رغبة في زيادة في التحصيل ، أو البحث

(٧) أنظر تحليلنا للهجرة : «دور المفكر في البلاد النامية» في هذا الكتاب.

عن مكان أفضل للبحث العلمي تتوافر فيه الامكانيات اللازمة لذلك ، أو الدعاية الفعالة للوطن في الخارج ، فإن النهضة القومية الحالية التي نحاول ارساء قواعدها لا يمكن ان تقوم إلا على اكتاف الجميع . والهجرة في هذه الظروف حل فردي محض ، وتخل عن الوطن في أقسى لحظات نضاله ، وهروب من الميدان . فواجبنا الوطني ان اردنا رفع مستوى التعليم في جامعاتنا ، وزيادة اعضاء هيئة التدريس بها عقد مؤتمر للعاملين بالخارج بعد توجيه نداء قومي لهم . فلا داعي لأن تصدر العقول بالمئات ثم نستورد البديل من الخبراء بالعشرات !

اما بالنسبة لرفع مستوى اساتذتنا العلمي ، فإنه يمكننا ذلك بالوسائل المتعارف عليها ، والتي نعلمها جميعاً ، والتي تنحصر في تخصيص العملة اللازمة لاحضار المراجع والدوريات العلمية ، واعادة كوبونات اليونسكو ، والاشتراك السنوي في المجلات الثقافية ، أو عن طريق التبادل ، واعداد قسم خاص بالجامعة مؤهل بدرجة عالية من أجل القيام بذلك ، وسفر الاساتذة للخارج مرة كل سنتين أو ثلاث ، من اجل الاطلاع على آخر الابحاث العلمية ، وعقد المؤتمرات الداخلية ، على المستوى القومي أو العالمي لمناقشة أبحاثنا العلمية ، وقضايانا الفكرية . وغالباً ما يحاول كل منا القيام بذلك على المستوى الشخصي ، وبجهده الفردي . والأمر في النهاية لارادة الباحث أو المفكر ، فإنه لن يعدم وسيلة في التعرف على آخر الابحاث من مؤتمر أو صديق أو دار نشر يتعامل معها .

وقد يعتبر البعض منا أن انخفاض مستوانا العلمي يرجع أساساً لمشكلة الكادر الجامعي ، وأننا نحاول ان نكسب قوتنا بالاعمال الأضافية ، ولهذا فإننا لا نملك الوقت الكافي لتخصيصه في الابحاث ، وليس لدينا الاستقرار المادي الكافي لصفاء الذهن ، وتركيز الجهود على البحث العلمي . وهذه المشكلة وان كانت واقعية بالفعل ، إلا ان انخفاض مستوى الاجور في البلاد النامية مشكلة عامة ، توجد لدى طبقات الشعب جميعها ، والجامعيون احداها ، والجامعة باعتبارها قائدة للنضال الوطني ، فإن مهمتها ، في المرحلة الحالية ، تكون في بذل الجهود لرفع المعدمين ، مثل عمال التراحيل ، والاجراء الزراعيين ، الى الحد الادنى وليس رفع بعض الطبقات الى الحد الاعلى ، أسوة بطبقات الفنانين والصحفيين . بل ان مهمة الجامعة هي المطالبة بوضع سياسة عامة للأجور تتناسب مع طبيعة العمل وحده ، وكل مشاكل من هذا النوع هي في الحقيقة مشاكل وهمية ، يمكن ان تبدو أو ان تحل من تلقاء نفسها ، اذا ما اعتبر الجامعيون انفسهم من طلائع الشعب .

٢ ـ اما الطالب لدينا ، فإنه لا يشعر بأن وجوده في الجامعة رسالة وطنية ، لأنه لم يتعود على الاحساس بها في التعليم العام ، نجد كثيراً منهم وكأنهم قد أتوا للنزهة وللتظاهر أو للحصول على الشهادة . الطالب لدينا في الجامعة خائف ضعيف ، يخشى كل شيء ، يخشى الاستاذ ، ويخشى زملاءه ، ويخشى النظم الجامعية ، يترك مصيره الفكري والاجتماعي تحدده الأوضاع التي يرى عيوبها ، ويقاسي منها طيلة حياته الجامعية ، والتي قد تؤثر عليه الى الابد . قد يعلم المأساة ، ولكن ليس لديه الشجاعة الكافية للتعبير عنها ، والعمل على تغييرها . ونظراً لأنه لم يمارس الفكر في

الجامعة ، ولم يتعود على التغيير ، فإنه يتركها ويترك كل شيء وراءه كما هو ، ويعمل في وظيفته ويترك فيها كل شيء كما هو ، لأنه تعود أن يجد نفسه في مكان ليس له الخيرة فيه . مع ان الطالب الآن في كثير من بلاد العالم هو كل شيء . يقرر مصيره بيده ، يحدد المقررات الجامعية ، ونظم التدريس بها ، يحدد اشكال الامتحانات ، يشارك في تعيين الاساتذة ، يساهم في التنظيم الاداري للجامعة ، ووضع نظمها وقوانينها ، يرعى استقلال الجامعة ، ويحافظ على حرمتها وحصانة اساتذتها ، يقود النضال الوطني مع باقي الطوائف كما حدث دائماً في تاريخ مصر الحديثة في لجان الطلبة والعمال . والحقيقة ان الطلبة هم أقدر من الاساتذة في التعبير عن أنفسهم . لذلك فهم طرف في قضية تطوير التعليم ، وطرف يجب سماعه ، لأنهم هم الذين يعانون منه ، وهم الذين ستحدد حياتهم بناء عليه ، وتلك مهمة اتحادات الطلاب لتمثيلهم في المؤتمر الذي لا يجب ان يقتصر على الفنيين والمختصين والمهنيين ، وفرق الاجيال يوجب فرقاً في الاختيار .

٣ ـ أما مناهج التدريس ، فهي الطرف المسؤول عما وصل اليه تعليمنا الجامعي من مستوى لا يرضى عنه الكثيرون منا . فقد تصورنا ان التدريس لدينا يكون بطريقة وضع « كتب مقررة » ، أصبحت عند البعض منا وسيلة للتكسب وزيادة الرزق ، واصبحت عند الطلبة وسيلة سهلة للحفظ والتكرار وعدم التفكير ، في حين ان الجامعة ليست بها كتب مقررة ، بل هي فتح لابواب المعارف كلها ، هي مطالبة للطالب بالاطلاع على أمهات المراجع ، بعد ان تعطى له الموضوعات في أول العام ، هي عدة سنوات من القراءة المتصلة ، والبحث المستمر . كما نجد ايضاً ان كثيراً منا اتبع مناهج الاملاء التي يتحول بها الطلبة الى مجرد نساخ دون فهم أو مناقشة لما يملى عليهم ، في حين ان الجامعة اساساً هي حوار متصل بين الاستاذ وطلبته ، وطرح للمشاكل وعرض للحلول ، بل ان كثيراً من الجامعات في البلاد المتقدمة قد تخلت عن نظام المحاضرات العامة التي يقف فيها الاستاذ بفخامته وعظمته ، يلقي الدرر على من يتلقفونها وهم شاكرين ، وحولت هذه المحاضرات الى حلقات صغيرة للبحث ليكون فيها الاستاذ كأحد الطلبة ، يقوم ببحث مثلهم ، ومجموع الابحاث المشتركة في النهاية ، هو حصيلة الدراسة آخر العام ، وهكذا عاماً بعد عام حتى يشعر الاستاذ بأن كل طالب منهم اصبح قادراً على البحث ومطلعاً على أهم المراجع . لذلك وجدنا ان الامتحانات بصورتها الحالية المرتبطة بمناهج الاملاء ، والكتب المقررة ، والمحاضرات العامة ليست مقياساً صادقاً باستمرار لتقييم الطلبة ، ويكون المقياس الاصدق في هذه الحال هو مجموع الابحاث التي يجريها الطالب على طول العام . ومقدار مساهمته في المناقشات اليومية . وفي هذه الحال تتحول المحاضرات العامة الى نظام اختياري ، اذ يلقي كل أستاذ مرة أسبوعياً محاضرة عامة للطلبة جميعاً بما عرف عنه من فكر أو مذهب أو تيار ، وبالتالي يستطيع الطالب أن يرى أمامه عدة اتجاهات ، يختار بينها بعد ان يناقشها ، ومن ثم تنشأ الحركة الفكرية بين الاساتذة والطلاب ، فالجامعة اساسها المعركة الفكرية المطروحة أمام الطلاب .

٤ ـ أما بالنسبة للنظم الجامعية ، فإن الجامعات لدينا ما زال هدفها هو استيعاب اكبر عدد ممكن من الحاصلين على شهادة الثانوية العامة ، أي انها ما زالت هي جامعات الاعداد الكبيرة . ولما كان التعليم

نفسه قضية وطنية ، فإن هذه الاعداد الكبيرة أمر لا مفر منه . ولكن يبقى التوجيه الجامعي . ما زلنا نعتقد حتى الآن ان كل الحاصلين على شهادة الثانوية لابد وان يدخلوا الجامعة ، ضرورة ، فهي الطريق الطبيعي المكمل للشوط الاول . وهذا غير صحيح على الاطلاق ، . فالجامعة تأهيل للبحث العلمي اكثر منها تأهيلاً للعمل المنتج ، وللتخصيص المباشر . ومن ثم فإننا نستطيع التوسع في انشاء المعاهد المتخصصة التي لا تقل أهمية أو شرفاً عن الجامعة خاصة واننا ما زلنا في مجتمع يعطي الاولوية للنظر على العمل ، ويعتبر من يعمل بفكره أو على مكتبه افضل من الذي يعمل بيديه في المصنع . المعاهد الفنية المتخصصة يمكنها استيعاب اكثر من نصف الحاصلين على الثانوية العامة ، خاصة ونحن في حاجة الى المهندسين الصناعيين والى العمال المهرة . وفي البلاد المتقدمة تقوم هذه المعاهد بسد احتياجات المناطق ، بل انها تفوق الجامعات من حيث التركيزعلى الجانب العملي والفني وتسمى مدارس عليا للتجارة والصناعة والزراعة والكهرباء والهندسة والميكانيكا والوثائق . . . الخ . ولا يعني ذلك أنها أقل شرفاً من الجامعة التي ركزت على الابحاث النظرية . ان الذين يثيرون لدينا هذا التفاضل بين المعاهد المتخصصة ، متوسطة أو عليا ، وبين الجامعات يعنون أساساً الكادر المالي والدرجات ، وقد حصلوا على ما يريدون ، أو في طريقهم اليه ، -ولكن تبقى ان مهمة المعاهد العليا هي الاتصال المباشر بالواقع ، وسد ما تحتاج اليه من متخصصين وفنيين .

اما من تقبلهم الجامعة فإنهم ، لقلة عددهم ، يمكنهم التوجه برغباتهم الخاصة نحو الكليات المختلفة ، دون تفاضل بينها من حيث القيمة ، فتعطى المجاميع الكبيرة لكلية بعينها ، والصغيرة لكلية اخرى(٨) . وتكون مهمة العمل السياسي هي اشعار الطلبة بالمسؤولية الوطنية ، وبالفرق بين التعليم العام والتعليم الجامعي ، بل واعطاؤ هم اكبر قدر ممكن من الثقافة العامة . ويمكن تحقيق بعض المرونة بين الكليات والاقسام المختلفة . فيمكن لطالب فلسفة ان يدرس مادة في كلية الطب عن التشريح ، ويمكن لطالب علم نفس دراسة مادة في كلية الطب عن الجهاز العصبي ، وبالتالي تترك للطالب أيضاً داخل الجامعة وداخل القسم اكبر قدر ممكن من حرية الاختيار .

كما يجب علينا اعادة التفكير في نظام الانتساب وجعله مسائياً صرفاً على اساس حضور الطالب ومناقشاته . فالانتساب لا يعني حصول بعض الموظفين على شهادات تؤهلهم الى درجات اعلى من أجل زيادة مرتباتهم ، بل على رغبة حقيقية في التعلم والتثقيف . فالمنتسبون ، بالرغم من جهودهم ومثابرتهم ، يتصورون الجامعة على انها كتب ومقررات وامتحانات ، عليهم اجتيازها ، فلا هم يأخذون العلم ، ولا هم يتطورون فكرياً عما بدأوا منه .

وعلينا ألا نضع أي قيود على الطلبة الوافدين ، فإن مهمة جامعاتنا في مصر هي تخريج اكبر عدد ممكن من الطلبة العرب خاصة والشرقيين عامة ، يجب علينا رفع كل القيود المالية والادارية عنهم ، فذلك مكسب عظيم لقضايانا الوطنية . وان مراكزنا لدراسة مشاكل البلاد النامية ، يجب ان تحتوي على اكبر

(٨) أنظر د. فؤاد زكريا: مستقبل ابنائنا ومكتب التنسيق، الفكر المعاصر اغسطس ١٩٧٠.

عدد ممكن من الطلبة الوافدين ، فمهمتنا هي تربية الكوادر ، وألا نترك الاعداء يقومون بهذه التبعة بدلاً منا .

وفي الدراسات العليا ، يجب تحويل السنة التمهيدية فيها الى ابحاث بدل المحاضرات ، حتى يتعود الطالب على البحث العلمي ، ويجب تخطيط الدراسات فيها بحيث تكون الموضوعات وثيقة الصلة بواقعنا الخاص ، وان يكون التخطيط جماعياً ، والاشراف جماعياً، حتى لا يتذبذب الطالب بين هذا وذاك ، وحتى لا تتغير خططه حسب سفر المشرف عليه .

وما زالت باقية لدينا مشكلة المعادلات العلمية وتقييم الشهادات بالخارج ، دون مقياس موحد . فتقبل شهادات بعض الجامعات الامريكية ، ولا تقبل شهادات بعض الجامعات الاوربية المناظرة لها ، لا سيما وان الدولة نفسها هي التي تقرر ايفاد الطلبة الى هذه الجامعات ثم لا تعترف بشهاداتها .

ويمكننا القول ايضاً بأنه يجب ان نفصل في جامعاتنا بين الجانب العلمي والجانب الاداري . فيجب خلق ادارةخاصة للامتحانات ، تقوم بهذه المهمة حتى لا يضيع ربع العام تقريباً على اعضاء هيئة التدريس في اعمال ادارية محضة ، يمكن للاداريين القيام بها ، فيكفي الاستاذ اشرافه على ابحاث الطلبة طيلة العام كجزء من تقييم مستواهم العلمي .

ان نظم الجامعة لتخف كثيراً لو انها خضعت للارادة السياسية المنفذة للخطة القومية للتعليم ، وحين يكون الدافع القومي هو الموجه لسلوك الجميع .

رابعاً ـ استقلال الجامعة وديموقراطية المجالس :

ولا يمكن للجامعة أن تؤدي مهمتها كاملة إلا اذا توفر لها شرطان : الاول يحدد صلتها بالدولة وهو استقلال الجامعة ، والثاني يحدد الصلة بين اعضائها أنفسهم واعني ديموقراطية المجالس الجامعية .

١ ـ لا يعني استقلال الجامعة انعزالها عن المجتمع ، لأنها جزء منه ، بل يعني توفير اكبر قدر ممكن من حرية العمل الفكري فيها . فمن خلال وجهات النظر ، خاصة في الكليات النظرية ، وبفضل العمل الفكري الحر ، تنشأ الاتجاهات السليمة ، ويستطيع الطالب والاستاذ معاً القضاء على اللامبالاة بالنسبة للافكار ، واتخذا المواقف المستمرة في جو يأمن فيه الجميع ، وتتوفر لهم الحماية . لذلك فكما ان للقضاة الحصانة القضائية ، وللنواب الحصانة البرلمانية ، فيمكن ان يكون للجامعيين الحصانة الجامعية . وليس غريباً ان يطلق على فناء الجامعة الداخلي « الحرم الجامعي » اشارة الى حرية الجامعة واستقلالها عن السلطة . وعلى ذلك فعلينا تحديد دور الحرس الجامعي تماماً ، ووضعه تحت اشراف مجلس الجامعة ، وتحديد مكانه خارج الاسوار ، فلا يدخلها إلا بأمر من مدير الجامعة .

قد يقال ان مبدأ استقلال الجامعة مبدأ شائع في المجتمعات الرأسمالية ، ولن يستفيد منه إلا الطبقات البورجوازية حتى تستطيع ان تفعل ما تشاء ، أو انه مبدأ ليبرالي يتعارض مع المجتمع الاشتراكي

وأنه لا بد من توجيه السلطة للجامعة والاشراف عليها وهذا غير صحيح لأسباب عديدة ، أولاً : ان المجتمعات النامية في حاجة الى طرح كل الأفكار الجديدة ، والى اسهام جميع القوى التقدمية في التنمية . ولن يتوفر ذلك إلا في جو من الامان التام ، حتى يخرج الجميع عن السلبية الى الايجابية ، وحتى يتحول من اللامبالاة الى المبالاة ، وهناك شرف الجامعة وضميرها ، ومسؤوليتها عن الفكر القومي ، والنضال الوطني ، والذي يضمن الى حد كبير قيام الجامعة بدورها . فالمناقشات الحرة المفتوحة ، بدون تدخل من السلطة ، ورفع كل وصاية فكرية أو غيرها عليها هو السبيل لاطلاق قوى الجميع . ثانياً : ان المجتمع الاشتراكي نفسه في حاجة ماسة الى الأساليب الديموقراطية في التطبيق الاشتراكي ، وإذا كنا جميعاً نتفق على الهدف ، وهو الحل الاشتراكي ، فإننا يجب ان نتفق على الوسائل ايضاً ، أعني الأساليب الديموقراطية في العمل السياسي ، فلا تعارض بين الاشتراكية والديموقراطية ، لأن الاشتراكية هي تحقيق لمصلحة الاغلبية والديموقراطية هي اخذ الاغلبية مقادير امورها بيدها ، فالاشتراكية والديموقراطية كلاهما حق الاغلبية . ثالثاً : لقد مرت علينا فترة طويلة نستعمل فيها جميعاً لغة واحدة ، يقتنع بها البعض ولا يقتنع بها الآخرون والذين يقتنعون بها يقتنعون على درجات متفاوتة ، ولكن الجميع يستعمل نفس اللغة في الواجهة العامة ، ثم تكون له لغة اخرى في جلساته الخاصة حتى التبس الأمر على الجميع[٩] . فالتعبير الحر عما يؤمن به الفرد داخل الجامعة ، هو وسيلة للصدق في القول وفي التعرف على الافكار ثم مقارعة الحجة بالحجة ، والبرهان بالبرهان . وظهور الطرف المناقض واعطاؤه حرية التعبير عن النفس دعم للطرف الأول ، وتقوية له . بذلك يتعود الجميع على وحدة اللغة ، ووحدة القول والشعور . اذن فلا مجال للتخوف مما نسميه القوى المعادية إن ظهورها هو وسيلة القضاء عليها بالفكر أولاً ، وطالما تعمل في الخفاء فإنها تسري وتعظم وتكون أقوى وأطغى .

٢ ـ وما دمنا قد استعملنا الأسلوب الديموقراطي في عملنا الفكري ، فإن نفس هذا الأسلوب يتحول الى تحقيق عملي في نظمنا وعلاقاتنا الداخلية ، في ديموقراطية المجالس الجامعية ، وهو أمر جوهري لتحديد علاقات سليمة بين الجامعيين ، ولتحقيق صلات بيننا اوثق واوثق . فمديرو الجامعة يجب ان يكونوا بالانتخاب ، من جميع اعضاء هيئة التدريس بالجامعة ، اساتذة وأساتذة مساعدين ومدرسين ومعيدين ومن ممثلي الطلاب ، حتى يكون عنواناً على شخصية الجامعة ، وحارساً على حرمتها ومحققاً لامانتها ، وتكون له القاعدة التي يعتمد عليها . كما يجب ان يكون عمداء الكليات بالانتخاب ، من اعضاء هيئة التدريس ابتداء من المدرسين حتى المعيدين وممثلي الطلاب ، فذلك اكثر تحقيقاً للنشاط الداخلي لكل كلية ، واكثر ضماناً لأن يكون العمداء ممثلين لمصلحة الجميع . كما يجب ان يكون رؤساء الاقسام بالانتخاب من أعضاء هيئة التدريس بكل قسم ، ومن ممثلي اتحاد الطلاب حتى يتحول القسم الى اسرة واحدة ، اساتذة وطلاباً . وليس من الضروري ان يكون المديرون والعمداء أو رؤساء الاقسام من الاساتذة ذوي الكراسي ، بل يكفي ان يكون عضواً من اعضاء هيئة التدريس ، فقد يكون الشباب اكثر

---

(٩) أنظر «رسالة الفكر» في هذا الكتاب.

قدرة على تحمل اعباء الجامعة من الكبار ، وقد انتخب طلبة جامعة كولومبيا كاميلو توريز مديراً للجامعة وهو في سن الثالثة والثلاثين ، كما يجب تمثيل اعضاء هيئة التدريس في مجالس الجامعة تمثيلاً نسبياً ، والا يقتصر على العمداء ، بل يكون به ممثلون عن الاساتذة المساعدين والمدرسين والمعيدين والطلاب على السواء . ولا يجب ايضاً اقتصار مجالس الكليات على الاساتذة وحدهم ، بل يمثل جميع اعضاء هيئة التدريس والمدرسين والمعيدين والطلاب على السواء . ولا يجب اقتصار مجالس الكليات على الاساتذة وحدهم ، بل يمثل جميع اعضاء هيئة التدريس والطلبة تمثيلاً نسبياً . ويجب اعتبار المعيدين جزء من اعضاء هيئة التدريس ، لا يعينون بقرار ، ولا يفصلون بقرار . اما اتحادات الطلاب فإنها يجب ان تكون بالانتخاب الحر ، كما يجب ان تكون ممثلة في جميع مجالس الجامعة . ولا يقال ان ديموقراطية المجالس الجامعية رجوع الى ماضٍ قديم ، واعادة تكوين للشلل الجامعية ، فإن إرادة العمل الوطني ، وشرف الجامعة تكفل تحقيق العمل الديموقراطي السليم ، ووسيلة للتوعية والتعود عليه حتى نرسي قواعد تقاليدنا الجامعية التي تعبر عن تاريخ الجامعة الطويل .

٣ ـ واخيراً فإننا لا بد وان نحاول ارساء هذه التقاليد الجامعية التي تؤرخ للجامعة وتخلد نضالها والتي تبين حرص الجامعة على وجودها المستقل ، وعلى ارتباطها بالقضايا المصيرية فيمكننا مثلاً :

١ ـ القاء قسم الجامعة أمام القادمين الجدد في يوم افتتاح رسمي للجامعة في اول كل عام دراسي ، قسم يردد فيه الجميع التزامهم باستقلال الجامعة ، وبديموقراطية المجالس ، وبالعمل الوطني وبالقضايا المصيرية ، كما يردد الخريجون قسماً آخر في يوم رسمي ، يكون عيداً للجامعة ، لاعلان التزامهم ايضاً بالعمل من أجل خلق الثقافة الوطنية ، وتحقيق العمل الوطني في الحياة العملية ، والالتزام بشرف الكلمة والامانة على الواقع .

٢ ـ نزول الجامعيين اثناء الصيف الى الريف لمحو الامية ، كل جامعي في قريته في دور العمد ، وفي الاندية ، وفي المساجد ، ونزول الخريجين سنة بعدتخرجهم الى الريف لمحو الامية ايضاً بدل انتظارهم سنة قبل توزيع القوى العاملة لهم ، بل كجزء من التجنيد الاجباري . ولقد اغلق كاسترو الجامعات سنة ، ونزل الجميع الى الريف ، وتم القضاء على الأمية ، فمحو الامية مشكلة مفتعلة ، وحلها سهل ميسور ، ولكن الارادة السياسية هي التي تنقصنا .

٣ ـ ربط الجامعة بالمؤسسات ، الكليات العملية بمؤسسات الثقافة والتشريع ، فهي ميدان عملي للخريجين .

٤ ـ انشاء الندوات الجامعية ، والمهرجانات السنوية ، والاعياد الجامعية ، وأيام الذكرى للشهداء ، فالجامعة صوت الامة ، فيها تقام الندوات السنوية لطرح القضايا القومية على الشعب ، وفيها تقام المهرجانات السنوية التي يشارك فيها الشعب ، وفيها تقام الاعياد ، أعياد الفلاح والعامل والمثقف .

٥ ـ تطوير الصحافة الجامعية ، اما داخل كل كلية أو داخل الجامعة ، لتكون تعبيراً عن مشاكلها

وعن المشاكل العامة .

٦ - اقامة معسكرات في الصحارى وفي الوادي الجديد ، والخروج عن المناطق السكنية والحضرية ، بل وتخصيص شهر من كل عام للعمل اليدوي . من اجل استصلاح الأراضي ، أو تعمير الصحارى ، أو شق الطرق ، حتى تمحى عن اذهاننا هذه التفرقة بين العمل النظري والعمل اليدوي ، فكلنا عمال .

٧ - تمثيل الجامعة في مجلس المدينة التي تكون بها الجامعة حتى يمكن ان يتم تخطيط المدينة من اجل الجامعة ، وانشاء ما يسمى « بالمدن الجامعية » حيث يتم توجيه مرافق المدينة من اجل الجامعة ، وحل مشاكل الطلاب المادية ، وتوفير المدن الجامعية ، وخلق الأندية ، وتخطيط المدينة من اجلها .

٨ - ربط الجامعات لدينا بالجامعات العربية ، وخلق اتحاد الجامعات العربية على مستوى القاعدة لا على مستوى القمة ، وتحقيق روابط اكثر بين اتحاداتنا الطلابية واتحاد الطلاب العالمي .

تلك هي رسالة الجامعة .

٢ ـ مناهـــج التــــدريـــس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا(*)

في الوقت الذي ندعو فيه جميعا الى التغيير تبرز المشاكل الجامعية باعتبارها مجالاً رئيسياً من المجالات التي تستحق منا اهتماماً وجهداً أساسيين في عملية المراجعة والاصلاح الكفيلة بجعلنا نبلغ المستوى الذي تفرضه علينا التحديات التي تتربص بنا .

ويتعلق جانب هام من مشاكل جامعاتنا بمناهج التدريس فيها ونظمها الداخلية واوضاعها الخارجية ، فلقد ساد الجامعة ـ وأعني بالذات الكليات النظرية ـ مناهج الاملاء ، إذْ تحولت محاضرات الجامعة الى دروس في الاملاء أو في المطالعة ، يدخل الاستاذ بملفه ويملي منه ، ويدخل الطالب بنوتة محاضراته ويملى عليه ، أو يدخل الاستاذ بالكتاب المقرر ويقرأ منه ، ويدخل الطالب بنفس الكتاب ويقرأ عليه ، والكل ضامن حسن السير والسلوك ، فالاستاذ لا يجهد نفسه إلا في نقل مادة من كتب اخرى يجمع بينها ويؤلف ، ويشرح ويختصر ، ويتكرر ذلك كل عام دون تغيير أو تبديل ، والطالب لا يجهد نفسه إلا في الاسابيع الاخيرة من كل عام ، يحفظ المادة المنمقة المرتبة وهو سعيد بها ، ينقلها اذا غاب ويحصل عليها من الملازم ثم يأتي السؤال مباشرة : الاول من الصفحة الاولى حتى الصفحة العاشرة ، والثاني من العاشرة حتى العشرين ، والثالث . . . الخ . وبعد أداء الامتحان ينتهي كل شيء كما بدأ ثم تبدأ العملية نفسها في السنة التالية حتى الرابعة بنفس الطريقة ، يخرج الطالب بعدها كما دخلها، ويكون بعدها قد كون ثروة تقل أو تكثر حسب صلاته الاجتماعية وقدرته على ايجاد الفرص للاعارات ، أو ترويج الكتب المقررة ، ويعلو في المناصب الجامعية حتى يصير نجماً اجتماعياً تتخاطفه المصالح الحكومية للوزارات حتى يستقر في قممها ، ويكون بذلك قد وصل الى نهاية الشوط .

(*) الاهرام ١٩٧٠/١١/٣٠، والمقال مضغوط ومختصر من النص الأصلي الذي لا يوجد الآن.

ويمنهج الاملاء هذا يصبح الطلبة نسخاً باهتة متكررة من الاستاذ ، يتكرر الطلبة ما تكرر الاستاذ من قبل ، ينقل الكل من نفس المراجع ، ويضيع التنوع الذي هو نتيجة حرية الفكر واخذ المواقف ، والتعبير عن الرأي الشخصي .

والتدريس بالجامعة هو في الحقيقة حوار حر بين الطالب والاستاذ يبدو على احسن ما يكون في ساعات المناقشة واعمال السنة . قد يكون الاستاذ اكثر اطلاعاً وأطول ممارسة ، ولكن الطالب قد يكون اكثر وعياً واشد التزاماً بالقضايا .

والدراسات العليا عندنا ليست بأفضل من الدراسات السابقة عليها ، اذ تبدأ الاولى سنة عامة يتكرر فيها بعض المواد السابقة ويتبع فيها منهج الاملاء والكتب المقررة - كما هو الحال في السنة الاولى عامة بكلية الآداب بجامعة القاهرة التي تتكرر فيها التوجيهية من جديدونحن احوج ما نكون الى مزيد من التخصص مع انه كان من الاجدى جعلها سنة يقرأ فيها الطالب امهات المراجع في دراسته ويا حبذا لو كانت بلغة اجنبية ، تلك المراجع التي سمع الطالب عنها ولم يرها في سنواته الجامعية الأولى . يكون هذا العام أو هذان العامان استعداداً للطالب لمرحلة البحث العلمي وما يتطلبه من امكانيات في اللغات وفي مناهج العلوم الانسانية .

فاذا اختار البحث اختاره له الاستاذ المشرف عليه ، وهو لا يتعدى في الغالب دراسة شخصية ما حياتها وآراءها ، أو مرحلة زمنية معينة تقتطع من التاريخ ويرصد الطالب الوقائع ويرتب المادة وكأن البحث هو مجرد تصوير للقديم ونقل له ، ما دام الطالب لم يتعلم وسائل البحث العلمي التي تجعله يذهب الى الموضوع ذاته ويكشفه هو بنفسه ، وهكذا تكون الماجستير استمراراً لليسانس ، والدكتوراه استمراراً للماجستير ، كل مرحلة تؤدي تلقائياً الى المرحلة التالية دون فرق إلا من اختلاف في الكم والسن . فاذا اعير الاستاذ المشرف نقل الاشراف الى غيره وهو لا يعلم عن الموضوع شيئاً ويبدأ التخطيط من جديد ، ويكون الطالب هو الضحية يغير ويبدأ حسب اعارات الاساتذة ، وينتهي الأمر الى المجاملة في المناقشة العلنية والتغاضي عن العلم ، مجاملة بمجاملة ، وخاطراً بخاطر . . .

وتتحمل الاجيال السابقة بعض المسؤولية فيما وصل اليه حال الجامعة اليوم . فقد نشأ الرعيل الأول على اكتاف الاساتذة الاجانب الذين احسنوا اعدادهم كمثقفين وباحثين . ولما كان هذا الرعيل الاول حفنة من الافراد ظهروا كالنجوم الزاهرة ، ولمعت اسماؤهم ، وانتشرت نظرياتهم ، وراجت مؤلفاتهم ، فخافوا الحسد ، ورفضوا المنافسة ، وأصروا على الابقاء على اوضاعهم ، وظل كل منهم في الجامعة ثلاثين عاماً ولم يترك وراءه من يخلفه أو ان ترك فواحداً أو اثنين بشق الانفس لأنه كان يتصور الطالب عدواً له اذا شجعه ورأى فيه استعداداً للبحث العلمي فإنه سينافسه علمه ورزقه .

وفي الحقيقة لا بد ان يكون الاستاذ نموذجاً امام الطلبة في حرية الفكر وفي جدية البحث وفي قيادة النضال الوطني ، وهو مثل له في شرف الكلمة ، واخذ المواقف خاصة اذا كان شاباً وعى مشاكل

العصر والتزم بقضاياه ، ورفض الاسلوب الذي اصبح داء هذا العصر ونموذج كثير من شبابه وهو الأسلوب الذي يهدف الى وراثة الطبقات القديمة متخذاً أسلوباً جديداً في العمل بحساب .

على ان جيلاً جديداً من الاساتذة الشباب يرفض هذا كله ، ويصادف العقبات التي تقف في طريق نموه وعمله .

ونحن كثيراً ما نتحدث عن ارتباط الجامعة بالمجتمع ، بل اننا ننشىء الجامعات الاقليمية على انها جامعات نوعية تقوم اساساً بخدمة البيئة ودراستها دراسة تطبيقية مباشرة ، وينطبق هذا على الكليات النظرية والعملية على السواء ، فمثلاً نجد في أقسام الفلسفة بكليات الآداب حديثاً عن الفكر اليوناني والمسيحي والاسلامي والغربي ولا نكاد نسمع شيئاً عن الفكر المصري في تاريخ مصر الحديث الذي ما زلنا نعاصره ، يتخرج الطالب ولديه من كل شيء ، ولا شيء لديه عن مصر . فاذا ما درس الفكر الغربي لم يأخذ موقفاً مع ان الغرب ما زال هو مشكلتنا في السياسة وفي العلم ، فهو الطرف الثاني في قضايا التحرر والاستعمار ، كما انه الطرف الثاني كنموذج للتقدم العلمي والتكنولوجي . واذا درس تراثنا الماضي فإنه يدرسه كتاريخ شخصيات أو مذاهب أو عقائد دون ان يربطه بقضايا العصر ، فانعزالية الجامعة لا تختلف عن انعزالية المثقفين ، اما أهم قضايانا وهي تحرير الأرض واعادة توزيع الدخل والتنمية فلا تكاد تذكر في جامعاتنا إلا من بعض الشبان .

والجامعة مسؤولة الى حد كبير عما نراه اليوم من تشتت المثقفين وغياب الوحدة الفكرية العامة التي تعمهم . لقد قيل عن مصر انها بلد متجانس لا يعرف التشتت ، سماؤها كأرضها ، شمالها كجنوبها ، وأنها لا تعرف هذا التشتت الداخلي ونزاع القوميات والطوائف الذي عرفته الشعوب الأخرى . وقد يكون هذا صحيحاً ولكن هناك عديداً من الدوائر المنعزلة التي لا صلة لها من قريب أو من بعيد ببعضها البعض : مجتمع القرية غير مجتمع المدينة مثلاً ، وكل فئة محصورة داخل مشاكلها . فاذا صعدنا الى الفئات العليا وجدنا كلاً منها تحاول ان تضم مصر اليها . الجامعة هي المسؤولة الى حد كبير عن هذا التشتت الفكري انتهاء لأنها لم تستطع ان تخلق وحدة فكرية بين خريجيها ، ولا تعني الوحدة الفكرية انتهاء جمهور المثقفين لتيار فكري واحد ، بل تعني الاجتماع على قضايا اولية مثل تصفية مظاهر الخرافة في تراثنا القديم وفي عقليتنا المعاصرة ، تحرير الأرض ، توزيع الدخل ، التنمية ، ارتباط الفكر بالواقع ، أي أن الجامعة تكون قد أدت مهمتها خير أداء لو تخرج الطالب منها بعد أربع سنوات أقل أو أكثر بأيديولوجية واضحة المعالم تكون ضماناً كافياً لارتباط المثقفين بالأرض وبملايين المعدمين وتجمعهم على قضيتي العصر : الاستعمار والتخلف .

ان الطالب والاستاذ لو اجتمعا معاً على أسس البحث العلمي ، وارتبطا بالقضايا الوطنية اوثق ارتباط لنهضت الجامعة بمهمتها المزدوجة في ريادة البحث العلمي وقيادة النضال الوطني .

٣ ــ الطلبة والمشاركة في العمــل الوطــني (*)

كان الطلبة دائماً في طليعة الثوار ، فلم تكن مهمتهم تحصيل العلم وحده بل كانت المشاركة في العمل الوطني على اوسع نطاق وفي جميع المستويات ، واليوم ، وقد قامت جماهير الشعب لتأكيد مسيرتها وتقوم بواجبها نحوها ، كمثقفين ثوريين يعبرون عن مصالح الجماهير ويستبقون السلطة ويشيرون الى الطريق .

تطالب جماهير الطلبة بالسير قدماً في طريق التحول الاشتراكي ، متبنية مطالب العمال والفلاحين ، ويؤكدون ان الجامعة جامعة الشعب والامينة على مصالحه وحقوقه ، ويطالبون بأن يكون للعامل حق اكبر في الربح ودور أعظم في ادارة المصنع وأن يكون للفلاح نصيب أكبر من الدخل القومي ، وأن تكون الأرض لمن يفلحها ، فمشاركة الطلبة في العمل الوطني حق لهم بل واجب عليهم . لذلك فهم أول من يتصدون للرجعية التي تريد الرجوع بالتاريخ الى الوراء ،والتي تود انتزاع الفلاح من أرضه والسيطرة برأس المال على مؤسساتنا وتنظيماتنا الشعبية . الطلبة هم في طليعة الجماهير وباتحادهم مع العمال والفلاحين والجنود والمثقفين الثوريين يضمنون مسيرة الشعب وتحقيق مطالب الجماهير .

وفي نفس الوقت ، يحرص الطلبة اشد الحرص على عقد حوار مفتوح بين المواطنين ، ويؤكدون حرصهم على الحريات العامة ، فهي السبيل الوحيد لتكوين مناخ فكري صحيح تتضح فيه الافكار ، ولكي تكشف كل انسان أمام نفسه حتى تتعلم الجماهير من يود ايقاف مسيرتها ، ومن يود دفعها الى الامام وحتى تكون على بينة من موقفها وعلى اقتناع بهدفها .

(*) الاهرام ١٩٧٠/١٠/١٠ بمناسبة بدء الدراسة بالجامعات.

بذلك تتحقق الاشتراكية على اساس ديموقراطي حر في جو سليم تظهر فيه الرجعية سافرة حتى يمكن للجماهير ان تعي موقفها وفكرها . الاشتراكية هي الهدف والغاية ، والديموقراطية هي المنهج والوسيلة . الطلبة اذن هم القادرون على التصدي لكل من يرفع شعار الديموقراطية ويتستر وراءها وهو يريد الاستغلال والقضاء على مكاسب الشعب وايقاف المسيرة الثورية وهم القادرون أيضاً على أن يضعوا أيديهم في أيدي اساتذة اليوم زملاؤهم بالامس ، وعلى ان يدفعوا المترددين على ان يقوموا بواجبهم وعلى ان يقفوا في وجه من يريد فرض الوصاية عليهم وعزلهم عن جماهير الشعب وتخويف أو ارهاب كل من يتصدر العمل الوطني من الطلاب والاساتذة على السواء .

كما تؤكد جماهير الطلبة حرصها على تعبير الجماهير عن نفسها من خلال المؤسسات ، والجامعة احداها ، سواء الشعبية أو التنظيمية او الدستورية . فالحركات النقابية تعبر عن مطالب العمال ، والتنظيمات السياسية تعبر عن مطالب الجماهير ، والهيئات البرلمانية والدستورية والقضائية تحفظ حقوق الشعب وتصون مطالبه ، فالمؤسسات الفعالة القوية المعبرة عن مطالب الجماهير هي وحدها الباقية .

ان الطلبة بانتسابهم الى طبقات الشعب العاملة واحساساً منهم بالامانة الفكرية وبشرف العمل الوطني يجعلون انفسهم حراساً على حقوق الشعب وضماناً لاستمرار مسيرته وتحقيق مطالبه . لقد سقط منهم الشهداء في معارك التحرير الوطني ويستمر النضال من اجل التحرر الاجتماعي ، وعليهم المشاركة الفعالة في العمل الوطني من اجل تحرير الأرض والقضاء على التخلف وذلك بتحقيق حد أدنى للوحدة الفكرية بين المثقفين ، وهم طليعة منهم ، وحد أقصى لوحدة القوى الثورية الوطنية .

فتحية لهم وهم يتحملون مسؤولية نضالهم الوطني .

٤ ــ برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس (*)

لقد ارتبطت الجامعة المصرية منذ انشائها بتاريخ مصر الوطني ، وكانت قاعدة نضاله حتى مارس ١٩٥٤ . ولقد عادت الجامعة في فبراير سنة ١٩٦٨ ، تؤكد دورها الطليعي في هذه الآونة وبعد المحنة التي اصيبت بها الامة . لذلك عزم بعض شباب اعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة على انهاء هذه الفترة من العزلة السياسية التي مرت بها الجامعة والتي هي في الحقيقة عارضة على تاريخها النضالي ، كما عزم على ممارسة العمل السياسي من داخل الجامعة مساهمة منهم في بناء العمل الوطني محاولين اخراج الجامعة من عزلتها السياسية وبإخراج الشباب المثقف عن سلبيته التي آثرها الكثيرون من الشرفاء اما لتقييد حريتهم في العمل السياسي أو لاحساسهم بعدم جديته ونزاهته .

لقد قرر هذا الشباب من اعضاء هيئة التدريس الالتزام بالمبادىء الآتية والتي على أساسها يرشحون انفسهم للانتخاب القادم .

أولاً : ممارسة العمل السياسي من داخل الجامعة وخارجها على اساس من الشرف والنزاهة ورفض الاحتراف السياسي بجميع صوره واشكاله الذي كان سائداً على العمل السياسي في العشر سنين الاخيرة ، ورفض جميع المكافآت المالية والاجور الاضافية اذ ان العمل السياسي يقوم أساساً على الالتزام مع ما يتطلبه ذلك من تضحيات .

ثانياً : الالتزام بالعمل السياسي الشريف يقتضي منا ان نقول لا في كثير من اوجه نشاطه اذا اقتضى الأمرَ ذلك ، وأن نقولها بصراحة وعلانية أمام جموع الشعب والقادة والمسؤولين على السواء .

(*) قُرأ هذا البرنامج على بعض شباب اعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة لانتخابات يونيو ١٩٦٨ بعد ان ظهرت الحاجة ملحة للعمل السياسي الجاد بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ولكن في النهاية تركت الانتخابات لاهلها.

وان من اسباب محنتنا الاخيرة اعلان السمع والطاعة كولاء رسمي للقادة ثم رفض هذه الواجهة الرسمية بيننا وبين انفسنا وفي حلقاتنا الاجتماعية الصغيرة . لذلك فإننا نؤكد على وحدة شخصيتنا السياسية القائمة على الاقتناع في الرأي والصراحة في المواجهة.

ثالثاً : ممارسة العمل السياسي بمنهج علمي ، فالسياسة الآن علم ، والثورة علم ايضاً ، ولم يعد يحتمل تاريخ مصر الحديث أساليب الارتجال والعفوية .

رابعاً : ضرورة تحقيق الوضوح النظري لتطبيقنا الاشتراكي ، فالاشتراكية واحدة واننا لفي انتظار مؤتمر القوى الشعبية الذي وعدنا به لتطوير الميثاق حتى يمكننا بناءاً على تطورنا الاشتراكي الحالي اعادة تحديد الصلة بين الفلاح والأرض ، والعامل والمصنع ، ولقد سار الرئيس جمال عبد الناصر في ذلك بتحديداته الجديدة للعامل والفلاح .

خامساً : الحرص على النقاء الثوري وعلى كشف جميع المحاولات التي تريد الحد من الاستمرار في طريق التحول الاشتراكي باسم الدين مرة ، وباسم التقاليد مرة اخرى ، وباسم المصالحة بين الطبقات والمهادنة بين المصالح المتعارضة مرة ، فمصلحة العامل هي بالضرورة ضد مصلحة صاحب رأس المال المستغل ومصلحة الفلاح هي بالضرورة ضد مصلحة المالك القائم في المدينة .

سادساً : تأكيد ما جاء في بيان ٣٠ مارس من اعطاء السلطة للشعب الذي هو صاحب المصلحة الوحيد من تأسيس لنظمنا الديموقراطية ومن وضع للدستور الدائم ومن تأكيد لحرية الصحافة وحصانة القضاء .

سابعاً : ان الموقف الآن لا يتحمل أسلوب عملنا السياسي القديم في محاولة لارضاء جميع الطبقات ، وتجميع كل الفئات ، وتمثيل جميع الاتجاهات المتصالحة منها والمتعارضة . فالصراع داخل العمل السياسي موجود بالفعل ولا يمكن انكاره ، وأن محاولة التجميع غير المتجانس لفئات الشعب حسب وظائفها الادارية ومهامها الرسمية بدعوى اقامة العمل السياسي اثبتت فشلها في تنظيماتنا السياسية الاخيرة .

ثامناً : الاستمرار في مقاومة مراكز القوى ، وتصفية الطبقات الجديدة عسكرية أو مدنية التي نشأت على اكتاف الثورة منذ قيامها حتى الآن والتي كانت سبباً مباشراً من أسباب محنتنا الاخيرة ، والتنبيه على التطلعات الطبقية الجديدة التي اصبحت في كثير من الاحيان هي الموجه الاساسي للعمل السياسي .

تاسعاً : تغيير القيادات التي مارست العمل السياسي فيما قبل الهزيمة وافساح المجال للقيادات الشابة ، وكما اعلن الرئيس جمال عبد الناصر ليس العمل السياسي حكراً على طبقة دون طبقة .

عاشراً ، المطالبة العاجلة باقتصاديات الحرب وبالغاء كافة الامتيازات الطبقية من بدلات ومكافآت اضافية ومزايا عينية ، وتحديد سياسة مستقرة للأجور حسب قيمة العمل وليس حسب

الانتساب الطبقي .

حادي عشر : ان الحرب التي نخوضها الآن هي حرب شعبية ، ونحن في مواجهة شعب بأكمله يحاربنا لا فرق لديه بين جيش وشعب ، لذلك نؤكد ضرورة المقاومة الشعبية . ولقد اثبتت المنظمات الفدائية الفلسطينية وجودها الفعلي على الأرض ، وأعطت لوناً جديداً في ممارسة العمل السياسي المسلح ، واننا لفي حاجة ملحة لتعبئة قوى الشعب التي ما زالت تمارس نوع النشاط الذهني والفني الذي عرفته قبل الهزيمة .

ثاني عشر : مواجهة الشعب بالحقائق ، اذ اننا نشعر بضرورة مساهمتنا الفعالة لازالة آثار العدوان ، ومن واجبنا أن نكون أول من يعلم ، فليست الحقائق حكراً على بعض الافراد يعطون منها بالقطارة للشعب بين الحين والآخر . ومن عجاب الأمور ان تعلم الأمم الاجنبية عنا اكثر مما نعلم عن انفسنا .

وبالاضافة الى التزامنا بهذه المبادىء العامة الاثني عشر ، نلتزم ايضاً بالمبادىء الستة التالية حرصاً منا على استقلال الجامعة ، الفكري والسياسي .

أولاً : المطالبة بالحصانة الجامعية لاساتذة الجامعات ، تحقيقاً لحرية الجامعة الفكرية ، وتأكيداً لاستقلالها في ممارسة العمل السياسي ، تحقيقاً للمصلحة الوطنية ، وكجزء من العمل السياسي الشعبي ، وحرصاً على كرامة الجامعة ، وحرمة العلم ، وحرية التفكير ، خاصة وان استاذ الجامعة نموذج حي أمام طلابه لحرية الفكر وللالتزام السياسي .

ثانياً : المطالبة بتحديد دور الحرس الجامعي ، وتأكيد استمداد سلطته من مدير الجامعة ، باعتباره المسؤول الأول عن سيادة القانون فيها ، والمحافظة على الحرم الجامعي رمزاً لحرية الفكر وللمسؤولية الوطنية .

ثالثاً : يحرص اساتذة الجامعة - بعد تسليم السلطة للشعب كما حدد بذلك برنامج ٣٠ مارس - على اخذ مقاليد امورهم بأيديهم ، فيتم اختيار عمداء الكليات ووكلائها ، ومديري الجامعات وامنائها بالانتخاب حتى تستطيع الجامعة ان تختار من يمثلها فكرياً وسياسياً ، أي أن ترفع الوصاية عن اعضاء هيئة التدريس كما رفعت من قبل عن اتحادات الطلاب .

رابعاً : رفض جميع صور التجسس السياسي داخل أسوار الجامعة بين الطلبة وبين اعضاء هيئة التدريس خاصة بعد ان اعلن الرئيس جمال عبد الناصر سقوط دولة المخابرات وإلغاء مكاتب الامن ، وليس هناك أغرب من أن يعهد لاساتذة الجامعات مهمة تربية الاجيال وهم لا يؤمن لهم إلا من خلال مكاتب الامن !

خامساً : لقد كان اساتذة الجامعة طوال تاريخ الجامعة المصرية في صف الشعب ومع قاعدة نضاله ضد الملكية وضد الفساد السياسي وضد الاستعمار . لذلك يؤكد الاساتذة اليوم تكاتفهم مع

الطلبة وايمانهم بوحدة مصيرهم معهم ومع سائر طبقات الشعب .

سادساً ، ان اساتذة الجامعة لحريصون في نفس الوقت على دور الجامعة العلمي في تقدم البحث العلمي ، وينظرون بأسف شديد لما وصل اليه مستوى الجامعة العلمي ويرون ان مهمتهم الاولى هي ارساء القواعد للبحث العلمي داخل الجامعة .

ان الحوادث لتسير بسرعة اكبر من استعدادنا لها ، ولا بد لنا من اللحاق بها ومواجهتها بصراحة والا نؤجل المعركة للغد كما فعلنا ذلك طيلة ستة عشر عاماً ، واننا بالتزامنا بهذه المبادىء لا ننتسب الى حزب أو الى فئة أو الى طبقة أو الى منصب بل نفكر في مصر الام وفي مصير شعبها ، وعلينا في هذا الوقت ان نختار :

إما أن نكون أو لا نكون .

تاسعاً ـ أدب المعركة

١ ـ قرأت العدد الماضي من الآداب
٢ ـ المثقفـــون والشيـــخ امـــام
٣ ـ الشـــعب ومؤسســـاتـــه
٤ ـ الابعاد الحقيقيـــة للمعـــركة
٥ ـ الفلاح في الامثـــال العاميـــة

١ ـ قــرأت العــــدد الماضــــي من الآداب(*)

تدور ابحاث العدد الماضي من مجلة « الآداب » حول قضايا اربع : الاولى قضية البحث العلمي في البلاد النامية التي تعرض لها الدكتور اياد القزاز في مقاله عن « حاجتنا الى دراسة المجتمع الاسرائيلي » ، والثانية قضية معرفة النفس ومعرفة الآخر وهي التي تعرض لها نفس المقال السابق في دعوته لدراسة العدو ومعرفته ،والثالثة قضية « الرجل والمرأة والانسان » التي اثارتها السيدة عايدة مطرجي ادريس في مقالها « أدب المرأة والمجتمع العربي » والتي تتعرض فيه لاسطورة « الأدب النسائي » ، والرابعة ، وهي اخطر القضايا جميعاً، قضية « الأدب الأصيل وأدب المناسبات » التي تعرض لها الاستاذ محمد دكروب في مقاله عن « آثار هزيمة حزيران بالقصة العربية القصيرة » والذي يحلل فيه بعض القصص التي صدرت بعد النكسة ويراها أقرب الى التقارير الصحفية منها الى الاعمال الروائية ، أي انها لا تتعدى ان تكون من أدب المناسبات على عكس رواية « ميرامار »التي يحللها الناقد الشاب الاستاذ صبري حافظ فيمقاله « استشراف الهزيمة قبل النكسة » هذه الرواية التي تعتبر بالفعل أصدق تعبيراً عن الهزيمة قبل وقوعها من تلك القصص التي صدرت بعد الهزيمة والتي حاول الاستاذ دكروب اعطاءنا بعضاً منها هذا بالاضافة الى مقال الاستاذ حسني لبيب « في الأدب النضالي »و الذي يدخل ايضاً في قضية الأدب والثورة والمقال الممتاز للاستاذ سامي خشبة عن ـ الحلاج ، المسلم المتمزق ـ الذي يعرض فيه لشخصية الحلاج ، حياته ، وآثاره ، وبيئته ، والذي يعتبر ايضاً نموذجاً لأدب المقاومة .

١ ـ قضية البحث العلمي في البلاد النامية :

كثر الحديث بعد النكسة عن العدو ، وطالب كثير من الكتّاب والباحثين بمعرفته ودراسته

(*) الآداب ، العدد ١١ ، نوفمبر ١٩٦٩ .

واقيمت بعض المعارض عن « اعرف عدوك » اذ وضح انه كان يعلم عنا اكثر مما نعلم عنه . وقد تناول الدكتور اياد القزاز هذه القضية في مقاله « حاجتنا الى دراسة المجتمع الاسرائيلي دراسة علمية » وابدى ملاحظاته على ما نشر عن العدو بعد النكسة من سطحية ، وعدم تنوع ، واخفاء للحقائق ، واهمال لتركيب المجتمع الاسرائيلي ، ويقترح تدريس اللغة العبرية في مدارسنا وجامعاتنا ، وينادي المتخصصين ، كل في ميدانه ، بدراسة العدو دراسة عميقة ومتخصصة ، ويطالب بتخصيص احدى الصفحات من كل جريدة لدراسة العدو أو ساعات معينة من الارسال وكذلك عقد الندوات وانشاء المكتبات المتخصصة .

والحقيقة ان هذه القضية مرتبطة أشد الارتباط بمشكلة البحث العلمي في البلاد النامية بوجه عام ، وفي البلاد العربية بوجه خاص ، وفي مصر بوجه أخص . فالبحث العلمي ، فضلاً عن أصوله وقواعده ومناهجه نظام يحدده البناء الاجتماعي ، والبحث العلمي لدينا هو تعبير عن بنائنا الاجتماعي بكل ما فيه من عيوب ونواقص . فلو قلنا ان البحث العلمي يتطلب أولاً استاذاً متخصصاً يخطط للأبحاث ويشرف عليهاويوجهها، ويتطلب ثانياًباحثاً مبتدئاً لديه من الوعي القدر الكافي لأداء مهمته ، ولديه من امكانيات البحث العلمي ، من لغات متعددة ، وثقافة عامة ما يستطيع به ان يسير في مهمته حتى نهاية الشوط ، ويتطلب ثالثاً مكتبات متخصصة حوت أمهات المراجع في موضوع البحث والدوريات المتعلقة به وآخر ما صدر فيه ، يمكن بعد ذلك ان نضمن سير البحث العلمي خاصة اذا توافر له جو من الاستقرار العام في الهيئات والمؤسسات ومراكز البحوث والكليات والمعاهد دون ان يرتبط ذلك باسم شخص أو أن يتعلق مصيرها بمصيره . .

فالمتخصصون على مستوى البحث ومن لهم القدرة على توجيه الابحاث وتخطيطها يعدون على الأصابع ، غالباً ما تكونوا تكويناً شخصياً ولم يتعلموا من أحد ، وهؤلاء مشتتون في عديد من الهيئات أو يقومون بأعمال وظيفية محضة تقل عن مستوى امكانياتهم الفعلية وبعض هؤلاء لا تتاح لهم فرصة البحث العلمي نظراً لارتباطه بالسياسة العامة للدولة التي تعطي البحوث العلمية تيارها السياسي ، وفريق ثالث اثر الهجرة والعمل من بعيد وظل فرداً معزولاً لا يكون مدرسة أو ينشىء جيلاً . وهؤلاء في طريق الانقراض التام ، يتركون وراءهم فراغاً لا يملأه إلا شباب من الباحثين كونته الظروف وصقلته المحنة ولكنه ما زال يصارع قديماً لم تنكسر بعد شوكته ولا يجد من يأخذ بيده من معاصريه .

وكما كان رواد البحث العلمي نجوماً تلمع مدة ثم تنطفىء كان الباحثون الشبان اندر من الندرة اذ لم تتوفر لديهم امكانيات البحث العلمي ، لأنهم لم يهيئوا انفسهم لذلك ، ولم ينشأوا نشأة علمية داخل مراكز البحوث ، أو ان وعيهم بالقضية ما زال محصوراً في نطاق الحماس والانفعال دون ان يتجاوزه الى تحليل الظواهر وفهمها على ما هي عليه . يعتمد معظمهم اذن على الفكرة الشخصية وعلى ما يتمتع به من مواهب طبيعية ينعي على الجيل القديم اهماله ويود الا يكرر الخطأ ، وأفضل مثل لهم هو معهد الابحاث الفلسطينية والسلاسل التي يصدرها : « ابحاث فلسطينية » ، « كتب فلسطينية » ، « دراسات فلسطينية » التي تعد بالفعل فتحاً في تاريخ البحث العلمي السياسي للقضية الفلسطينية .

اما عن امكانيات البحث العلمي من كتب ودوريات وغيرها فنحن كلنا أدرى بذلك ، والاعذار التي تقدم من نقص في العملة الصعبة أو من تعسر العثور عليها من الخارج تتلاشى أمام ما تزدهر به اسواقنا المحلية من بضائع مستوردة تتهافت عليها الجموع في المحلات العامة والأعذار التي تقدم من نقص في الاعتمادات وضيق الأبنية كلها تتلاشى اذا علمنا ماذا نخسر من جراء عدم معرفتنا الكافية للعدو ، والانفاق على هذه المعرفة يعتبر جزءاً من ميزانية التسلح العام ، وما اكثر الابنية الشكلية التي يمكن استغلالها استغلالاً افضل من اعتبارها مجرد فنادق لاستقبال الوفود الوطنية .

اننا في دائرة منعزلة عن حركة النشر العالمي ، يعرف العالم كله عنا اكثر مما نعرف نحن عن انفسنا وهذا يفسر ظاهرة تسقط الاخبار وتلمس آخر النشرات عنا والتي يعطى ما فيها لنا في بعض الاحيان كوجبة اسبوعية نعيش عليها ونشكر واهبها . بل اننا لا ندري ماذا ينشر بيننا داخل البلاد العربية ، فاذا اردنا في القاهرة كتاباً نشر في بغداد لصعب الأمر ، ولزاد الثمن اضعافاً مضاعفة ، فهناك علاوة على الربح فرق العملة ، وأصبح الكتاب احد البضائع المهربة في السوق السوداء .

واخيراً ، فإن البحث العلمي لا ينشأ بين يوم وليلة ، ولا يرتبط باسم شخص ، قائداً كان أم زعيماً ، ولا يخضع لهوى سلطة ، بل هو نظام يتحقق في مؤسسات وهيئات ومراكز للبحوث لا تتغير بتغير الظروف . ان مراكز البحث العلمي لدينا حديثة العهد لم تتعد بعد عشرات السنين ، لم ترث بعد أي تقاليد ولم يرب بعد أي نشء . ان حالة البحث العلمي اليوم لمرتبطة اشد الارتباط باللحظة الحضارية التي نمر بها وهي التي اوشكنا ان نؤمن فيها بالبحث العلمي ، والتحليل العقلي للظواهر ، وتكون مهمة هذا الجيل هو ان ينحو نحو مزيد من العلمية .

٢ـ معرفة النفس ومعرفة الآخر

وقد تعرض الدكتور اياد القزاز في مقاله السابق الذكر « حاجتنا الى دراسة المجتمع الاسرائيلي دراسة علمية » الى ضرورة معرفة العدو حتى نعلم أسباب قوته . وقد كثر الحديث في الأيام الأخيرة عن اعتماده على العلم واستعماله الوسائل التكنولوجية الحديثة وذلك يرجع الى انه مجتمع غربي في تكوينه خاصة عند من بيدهم مقاليد الأمور وليس مجتمعاً نامياً ذا تاريخ طويل يغلب عليه طابع التخلف وعانى من مآسي الاستعمار كشعوب المنطقة المحيطة به . فارتباطه بالعلم ليس نتيجة لنمو طبيعي بل نتيجة لنقل مجتمع متطور من بيئة لأخرى . وقد اصبحت هذه الحقيقة معروفة لا تحتاج الى ايضاح .

ولكن الذي يسترعي الانتباه هو قدرة العدو على مزج العناصر الحضارية « ارض الميعاد ، شعب الله المختار » مع مصلحة الدولة وارتباطها بالاستعمار ، أي انه استطاع تأصيل قوميته وتعميق جذورها في التراث القديم وفي نفس الوقت تدعيم حاضره وضمان مستقبله بالارتباط بأقوى الدول المسيطرة على العالم ، بريطانيا قديماً ، وأمريكا حديثاً . ومع أن التراث القديم اليهودي مزيج من الدين والتاريخ القومي ، فإنه قد استغل احسن استغلال من حيث اعطاء الدولة كياناً تاريخياً وقيامها على دعوة وان لم تكن الدولة مؤمنة بالفعل بالدين ولكنها تستغله نظراً لفاعليته . وهذا شيء معروف ايضاً لا يحتاج الى

ايضاح .

ولكن الذي يهم ايضاً هو معرفة النفس بجوار معرفة الآخر وان نبحث عن مواطن ضعفنا التي هي في الحقيقة مواطن قوة العدو . فالله في التوراة مرتبط أشد الارتباط بالأرض وبمصلحة الشعب ، بل ان الله لا يوجد إلا بقدر ما يعطي لشعبه من غنم ومأوى ورخاء في العيش ونعم دنيوية ، فالله يوجد الشعب ولا يوجد الشعب الله، والله يخدم الشعب ولا يخدم الشعب الله. الله في سيناء، والضفة الغربية، والجولان، يوجد حيثما وجدت مصلحة الشعب.

اما نحن فقد تصورنا الله في تراثنا القديم متعالياً اشد التعالي ، مفارقاً اشد المفارقة ، خارج العالم ، لا يشوبه خدش المادة ، موجوداً على الاطلاق سواء أكان المؤمنون به ضعافاً أم أقوياء، احراراً أم مستعبدين ، فقراء أم أغنياء وقد وضح ذلك في تنزيه علم الكلام وفي مطلق الفلسفة . لم يعد لله صلة بالأرض أو بالدخل ، واصبح موجوداً بالرغم من احتلال الأرض ووجود ملايين من المعدمين . أي ان مواطن ضعفنا قد تكون في إلهياتنا القديمة التي ما زلنا ننوء بثقلها ، الإلهيات في حقيقتها تعويض نفسي عن ضياع الأرض وسلب الدخل ، وتعطي نوعاً من السكينة والرضا والاطمئنان الى ان هناك شيئاً باقياً بالرغم من الاحتلال والفقر ، طالما ان كل شيء فانٍ ولن يبق إلا وجه الله ذو الجلال والاكرام .

وهذا التصور غريب على فترتنا الاسلامية الاولى ، اعني عصر الفتوح الذي كان الله فيه مرتبطاً اشد الارتباط بالأرض وبتحرير الشعوب وبنشر الدعوة . كان الله مماثلاً لإله التوراة ، كان غائية التاريخ على حد قول هردر وهيجل وفلاسفة التاريخ في عصر التنوير ، وهو الذي عبر عنه الافغاني في اعادة تفسيره للتوحيد على انه تحرير للأرض وشق الفلاح لقلب ظالميه كشقه للأرض ، وبعد انتهاء عصر الفتوح والاستكانة الى الأرض والمال ثم ضياع الأرض والاستئثار بالثروات بدا هذا التصور المتعالي لله في الثبات ، وما ضاع أفقياً تم التعويض عنه رأسياً ، وكل ما اعتسر على الأرض ظهر في السماء .

وقد بلغ ذلك مبلغه وظهر على أشده في التصور الهرمي للعالم الذي يجعل من القمة كل شيء ، أو في التصور المركزي للكون الذي يجعل الكون كله في قبضة واحدة لها كل السلطة تسيطر على كل شيء طالما أن الأرض قد ضاعت وطالما ان الملايين لم تحسب حسابهم ويبدو هذا التصور في حياتنا الاجتماعية والسياسية ، فتعتمد مؤسساتنا على رؤسائها فأهم شيء في الجامعة هو مديرها ، وفي الكلية عميدها ، وفي الشارع شرطيه وفي المركبة محصلها ، وفي المنزل راعيه ، وفي الدولة رئيسها ، وبالتالي لا يتم التعامل إلا مع القمم ، ونجد ان تنظيماتنا الحزبية تعتمد ايضاً على لجانها المركزية اكثر من اعتمادها على قواعدها الشعبية وتؤمن برؤسائها اكثر من ايمانها بالبناء الديموقراطي للحزب ، الله هو الشعب كما هو واضح في التوراة ، وهو مصلحة المسلمين كما هو واضح عند الفقهاء أي هو القاعدة لا القمة ، وبالتالي يصبح الله مصدرقوة .

فضلاً عن هذه الجذور الحضارية في التراث القديم ، استطاع العدو ربط حاضره ومصلحته بحاضر الاستعمار ومصلحته وجعل دولته الرهان الوحيد المضمون للاستعمار . عرف العدو ان يقيم له استراتيجية دائمة داخل ميزان القوى العالمية ، والمبدأ واحد : كل شيء في سبيل الشعب ، والشعب المختار . اما نحن فما زلنا بصدد البحث عن استراتيجية ، هل تكون صياغة قومية للقضية ، أم تكون صياغة اكثر اتساعاً وصدقاً داخل حركات التحرر العالمي ، ويتضح هذا التخبط في تاريخنا المعاصر من أننا اشتراكيون لا نتبنى الاشتراكية ، وأصدقاء البلاد الشيوعية ونحرم الاحزاب الشيوعية ، وفي نفس الوقت اعداء امريكا ونسمح لكل ما هو امريكي صريح أو ضمني ، نحن عرب ومسلمون ، مرة في مؤتمر قمة عربي ومرة في مؤتمر قمة اسلامي يحاول فيه ياسر عرفات مع شاه ايران حل قضية فلسطين .

٣ ـ الرجل والمرأة والانسان

ويتعرض مقال السيدة عايدة مطرجي أدريس « أدب المرأة والمجتمع العربي » إلى قضية « أدب المرأة » أو « الأدب النسائي » وهو ما نسمعه كثيراً في هذه الأيام وكأن الأدب له جنس ، فهناك أدب رجالي وأدب نسائي !

والحقيقة ان هذا التقسيم أو هذا النعت لجانب من الأدب لا يرجع الى تحليل موضوعي له بل الى العقلية الشرقية التي يغلب عليها التصور الجنسي للعالم، وعقليتنا المعاصرة بما فيها من حرمان وكبت وليدة هذه العقلية القديمة ، فهي ترى في المواطن رجلا وامرأة ولا ترى فيه انسانا وبالتالي فهناك موضوعات حديث للرجال وأخرى للنساء ، وهناك سلوك للرجال وآخر للنساء ، وكأن العالم عالمان : رجل وامرأة ! ان الحديث عن المرأة بوجه عام وجعلها مشكلة مستقلة عن الانسان ووضعه في العصر الحاضر اما ناتج عن التصور الجنسي للعالم أو يعبر عن الحرمان وتحويل موضوع الحرمان الى موضوع للاشباع عن طريق الحديث عنه كعملية تعويض ، أو احساس بالنقص ومحاولة لفرض الذات بالالتجاء الى نقطة الضعف وجعلها مصدر قوة . لقد تحدث قاسم امين في مطلع هذا القرن عن تحرير المرأة ، وما زلنا نحن بهذه العقلية القديمة التي ترى في المرأة مشكلة ، مع أنها حالياً ، وفي اللحظة الحضارية التي نمر بها ، مواطن أو انسان يعمل في الحقل أو في المصنع ، يناضل في الجبهة أو يخدم وراء الخطوط .

ان وضع المرأة في أوائل القرن من حيث حرمانها من التعليم والمشاركة في الحياة العامة لا يختلف عن عديد من مظاهر التأخر في جوانب الحياة الأخرى في التعليم والتربية والعلاقات الاجتماعية ، أي ان المرأة لم تكن مشكلة فريدة خاصة ، ولم توجد في عصر اخذ فيه المواطنون حقوقهم ولم تأخذها هي نفسها بأعتبارها امرأة ، فتقدم الرجل في الحب مثلاً وحرمت المرأة ، ونال الرجل التعليم وحرمت المرأة ، فالتطور الاجتماعي لا يعرف تمييزاً بين رجل وامرأة .

ولم تكن المرأة وحدها سلعة بل كان الانسان كله سلعة ، فكان الرجل يخرج من بيته ولا يرجع اذ ان الاقطاعي قد نصب له كميناً أو أن السلطة قد اعدت له فخاً . لقد كان الاقطاعي يملك البشر رجالاً

ونساء ، وكانت السلطة سيفاً مسلطاً على رقاب المواطنين لا فرق بين جنس وآخر .

ان التحرر ليس قضية المرأة من حيث هي امرأة بل هي قضية العصر وان تحرر المرأة بمعنى مشاركتها في الحياة الاجتماعية ليس هو التحرر الذي يعطى لجنسها بل هو حقها الطبيعي كأي مواطن لم تمارسه من قبل كما لم يمارسه الرجل لغياب تنظيم حزب ثوري رائد يجمع المواطنين ويعمل لقضية التحرير . إنما التحرر هو التحرر الوطني ، هو المساهمة الفعالة من المواطنين في تحرير الأرض ، وتحرير المعدمين من الفقر والاستغلال ، وان قصر قضية التحرير على مشاركة المرأة في الحياة العامة لهو مطلب أقل مما تتطلبه التزامات العصر .

وليس غريباً ان يكون الرجل هو الكاتب دائماً ، فالرجل هو الأوسع نشاطاً في الحياة الاجتماعية والأكثر مساهمة في العمل بما في ذلك الأدب ، فندرة الادب النسائي لا ترجع الى مشكلة المرأة بل الى الامتداد الطبيعي لنشاط الرجل ، ولا تختلف ندرة الأدب النسائي عن ندرة العلم النسائي أو العمارة النسائية أو الجغرافيا النسائية .

ويوجد الادب الذي يتناول مشاكل المرأة ووضعها الاجتماعي عند الكتاب جميعاً رجالاً أم نساء ، بل ان هناك من الأدباء الرجال من تعرض في اعماله الى مشاكل المرأة اكثر مما تعرضت له اية كاتبة . ان قضية الجنس ليست قضية نسائية بل هي احدى قضايا التحرر مثل التحرر من التقاليد الموروثة ومن الصور الزائفة : الدين والاخلاق .

وكذلك نجد ان التطورات الجديدة في الأدب فيما يتعلق بالمرأة ، ليست تطورات في أدب المرأة بقدر ما هي تطورات نتيجة للتغييرات الاجتماعية، فالمرأة هي العشيقة والمناضلة، والحب يجمع بينها وبين الأرض ، ويضمها مع الحبيب في القضية الوطنية . فتلك هي روح العصر عصر التحرر ، لا في العالم العربي فحسب بل في العالم كله ، التحرر الوطني في العالم الثالث ، والتحرر من الرأسمالية في العالم الغربي .

واذا كان المجتمع العربي أسبق من الأدب في تعبيره عن وضع المرأة فإن ذلك يدل على ان الأدب لا يعرف له جنس ، فهو أدب يعبر عن اوضاع اجتماعية سابقة عليه وكفى . لذلك ، كان الأدب لا يرسم صورة المرأة في الغد بقدر ما يعبر عن وضعها اليوم ، فليست مهمة الأدب التخطيط للمستقبل ورسم صور له ، بل التعبير عن الحاضر .

واخيراً فإن قضية المرأة هي جزء من قضية المجتمع ككل وليست مشكلة فريدة فيه ، ولا يمكن ان يقاس تطور أي مجتمع بتطور المرأة فيه فهناك كثير من المجتمعات المتطورة مثل سويسرا وفرنسا ولم يكن للمرأة فيها حق الانتخاب إلا مؤخراً ، وهناك مجتمعات أقل تطوراً مثل الهند والجزائر وقد لعبت فيها المرأة دوراً حاسماً في حركة التحرير . كما أنه في المجتمع الواحد يوجد الحرمان لدى الطبقات المتوسطة ولكن ينتشر الانحلال في الطبقات الراقية والفقيرة على السواء .

ليتنا نخرج من التصور الجنسي للعالم فلا نرى رجلاً أو امرأة بل نرى الانسان .

٤ ـ الأدب الأصيل وأدب المناسبات

وفي مقال «اثر هزيمة حزيران في القصة العربية القصيرة» للاستاذ محمد دكروب يشعر الانسان بأن بعض الأدباء والنقاد يظنون ان الهزيمة لا بد وان تخرج أدباً ما ما دمنا قد انفعلنا بها ، فقد كانت اكبر حدث في تاريخنا المعاصر ، وأقسى من هزيمة ١٩٤٨ وعدوان ١٩٥٦ . يظن هؤلاء انه يكفي لتأثرنا بالهزيمة ان تتغير عناوين القصص من الحب والدموع الى الجنود والمعركة ، ويتغير الابطال من العاشق المخلص أو العاشق الخائن الى الفدائي المناضل والعدو الشرس ، كما يحدث عندما يغني مغنونا العاطفيون الاناشيد الحماسية « الرقيقة » في المناسبات الوطنية . فاذا ما انحسرت النكسة وجاء النصر تحول أدب الهزيمة الى أدب نصر واصبح العدو الشرس العدو الجبان ، والأديب في كلتا الحالتين يعبر عن موقف ، ويبدو وكأنه واع بأحداث العصر وملتزم بقضاياه وهو في الحقيقة أديب المناسبات ، يكتب حسب الظروف وينفعل كما تقضي الأحداث ، فهو سطحي في انفعالاته ، غير صادق في احاسيسه ، يركب كل موجة مثله مثل مفكر المناسبات .

وتتراوح القصص التي صدرت بعد النكسة بين أدب الحماس الذي هو أقرب الى قصص الاطفال للتشجيع وبث روح الهمة دون ان يعبر عن شيء أصيل إلا بمقدار معاناة صاحبه له وبين التقرير الصحفي لمراسل حربي لا يتعدى وصف الوقائع اليومية للحرب . ولما كان الأديب يقوم بذلك من منزله فإنه يفتعل الأحداث ويتخيل البطولات دون معاناة التجربة أو معايشة لواقعه ، وهذا هو السبب في خروج شكل أدبي يقوم على الجمل القصيرة وتداخل الأزمنة لأنها عواطف متقطعة ينقصها الخط الميلودرامي الواحد الذي يعبر عن انفعال مزمن . ان المقاومة ما زالت وليدة المهد ، وما زال الشوط أمامها طويلاً وان الكتّاب الذين يعرضون لها في قصصهم انما يعرفونها عن طريق الاخبار ولم يعايشوها ولم ينفعلوا بها ، وان الأدباء الشبان من المقاومة ورجالها هم أقدر على التعبير عن انفعالاتهم في صورة أدبية ممن يكتبون عنها وهم خارجها .

وفي نفس المعنى يتحدث الاستاذ حسني سيد لبيب في مقاله « في الأدب النضالي » عن أدب المقاومة . فلا يخلق الأدب النضالي بفتوى أو بدعوة أو بطلب بل هو تعبير تلقائي عن انفعالات المناضلين . وليس الأدب النضالي سلاحاً ضد الأدب الصهيوني ، يستعمل ضده كبندقية في مواجهة بندقية ، فالأدب لا يعرف انتصاراً إلا في صدقه والوعي بموضوعه ، فالعنصرية التي يقوم عليها الأدب الصهيوني والتي يعبر عنها بصدق يمكن مواجهتها بتشريد شعب والتعبير عنها بصدق ، ولا تعارض بين الصدق في الأدب وبين الموضوعية في الفكر ، بين الانفعال بالكلمة وبين التحليل الهادىء للظواهر ، هذه هي مهمة الأديب وتلك هي مهمة المفكر .

ان الأدب الأصيل هو الذي يعبر عن انفعال دائم ويعبر عن موقف إنساني عام بصرف النظر عن سير الاحداث ، فالاحساس بالضياع ، والغربة عن الديار ، واستدعاء ذكريات الطفولة في الاماكن الضائعة ، كل ذلك مواقف انسانية عامة ينفعل بها الأديب قبل الهزيمة وبعدها ، وان ما عبرنا عنه بعد

الهزيمة في وضوح كنا نشعر به قبل الهزيمة بوضوح ايضاً دون ان نقدر على التصريح ، وان أثر الهزيمة الأول قد تكمن في حرية التعبير والتصريح النسبية التي اصبحت الآن حقاً مكتسباً عند المفكر والأديب على السواء . ان أدب ما بعد النكسة هو في الحقيقة تعبير عن أسبابها التي كنا نشعر بها جميعاً قبل وقوعها ، وهذا هو السبب في خروج بعض القصص الجيد الذي يعبر عن انفعالات اصيلة وعواطف دفينة مكبوتة منذ عشرات السنين عند هذا الجيل الذي يعبر عنه هذا الجيل ، وكانت النكسة فرصة للتعبير الصريح تارة والرمزي تارة اخرى كما تقضي الظروف . لذلك كان النوع الثاني من القصص الذي وصفه الاستاذ محمد دكروب والذي يحلل الاوضاع في البلاد العربية ، هذه الأوضاع التي كانت سبباً في الهزيمة ، اكثر اصالة من النوع الأول الذي يصف المعارك على الجبهة لأنه يعبر عن انفعالات اكثر عمقاً في الزمان واعمق جذوراً في كيان العصر .

وقد قام الادباء الشبان بهذه المهمة ليعبروا عن هذا الاتصال بين أدب ما قبل النكسة وما بعدها لأنهم نشأوا في أسبابها وعاشوا نتائجها ، فكانوا يشعرون بعزلة الشعب عن معاركه ، وبقصور التنظيمات الحزبية . وكان الالتصاق بالواقع والاحساس بالمرارة والوعي بقضية الالتزام - وهي الخصائص الثلاث التي يعدها الاستاذ محمد دكروب من آثار هزيمة حزيران - كان ذلك كله موجوداً لدى الأدباء الشبان قبل الهزيمة وبعدها على السواء .

وان اصدق دليل على ذلك ما عبر عنه الناقد الشاب الاستاذ صبري حافظ في تحليله لرواية « ميرامار » لنجيب محفوظ بعنوان « استشراف الهزيمة قبل النكسة » فإن هذه الرواية تعد بالفعل من أدب ما بعد الهزيمة مع أنها صدرت قبل وقوعها ، ويدل على ذلك الشخصيات التي رسمها نجيب محفوظ والتي حللها الاستاذ الناقد .

فعامر وجدي هو السياسي القديم الذي انتمى الى اكبر حزب وطني وشعبي قبل الثورة ، هو الوحيد الذي يعطف على زهرة ، على مصر المزدهرة قديماً في حركاتها الوطنية الشعبية ، هو الوحيد الامين الذي يحب مصر من أجل مصر لا من أجل ما يرتزقه منها ، هو الوحيد الذي يدافع عنها ضد بقايا الاقطاع القديم وضد الاقطاع المنهار وضد الانتهازية والطبقة الجديدة وضد بقايا الاستعمار القديم . لقد اعتزل العمل الصحفي ، بعد ان عزلته الثورة واحالته الى خائن طوعاً أو كراهية . ورفضت ان يقدم لمصر التي طالما عمل من أجلها أي عمل ايجابي . هذا الفصم في تاريخ مصر بين ما قبل الثورة وما بعدها هو احد اسباب النكسة اذ غابت القواعد الشعبية التاريخية عن المعركة وتركت الميدان خاوياً اللهم إلا من طبقات جديدة لا تهمها الثورة إلا بقدر ما تحصل عليه منها من مكاسب شخصية . لقد عاصر عامر وجدي مصر الحقيقية ، ثورة ١٩١٩ ، زكريا احمد ، سيد درويش ، سعد زغلول ، ولكنه الآن معزول ومع ذلك هو الوحيد الذي يفكر في مصر .

وطلبة مرزوق ، هو الاقطاعي القديم الذي ينعي حظه الذي قضت عليه الثورة ولكنه ما زال مؤثر ، نتج عن تربية اجنبية وموالاة للقصر ، يجمع بين الدين ورأس المال ، انه مصر الغريبة ، يكره

الثوار حتى ولو كانوا من الردة ، ويخشى الطبقة الجديدة التي قاسمته الغنم الضائع ، وقد كان هذا النوع ايضاً سبباً من أسباب الهزيمة وقد وضح ذلك على لسان منصور باهي بقوله : «اني مقتنع بأن الثورة كانت ارفق بأعدائها مما يجب » فقد كان الاقطاع القديم مسيطراً في الريف وفي المدينة على السواء وكانت الثورة تنوء بالاقطاعين القديم والجديد معاً .

وماريانا تمثل الاستعمار التقليدي والاجنبي الدخيل الذي يستفيد منه الجميع فقد كانت عشيقة الكل ، تحتمي بالدين وتتستر وراءه ، تواصل الكسب من جميع المواطنين ، لا يهمها إلا الربح ، وهذا ايضاً سبب من أسباب الهزيمة ، فما زلنا أمام الاستعمار في موقف مائع ، وما زالت خيرات الشعوب بين يدي الشركات الاجنبية .

وزهرة هي مصر التي يبغي الكل الاستئثار بها : الاقطاعي القديم ، والاقطاعي الجديد ، بريئة على الأصالة ولكنها واعية بمن يحيطون بها ، بدأت بأن استغلها زوج اختها وانتهت برغبة الجميع في القضاء على آخر ما تبقى لها وهو شرفها ، ترغب في التحرر ولكن أهلها يتربصون بها ، تعيش على الكفاف من العمل الشريف ، تنتظر من يدافع عنها ، تخرج من المحن اكثر صلابة وأشد وعياً ، وذلك هو حال مصر قبل الهزيمة لم يكن احد يفكر فيها ويعمل لها إلا بقايا من المخلصين الشرفاء يمثلهم عامر وجدي .

وحسني علام آخر صورة من الاقطاع القديم ، ما زال يبعثر خيرات مصر الممثلة في المائة فدان ، لا وجود له ، مائع « غير مثقف والمائة فدان على كف عفريت » لا يمثل شيئاً لا القديم ولا الجديد ، بل صورة للحاضر للمجتمع الطفيلي ، كائن غريب لا قوام له ، ومع ذلك موجود ، لا يشعر بالولاء لأي شيء ، لم يبق له إلا استثمار امواله الباقية له، لا يجد له مخرجاً إلا في المواخير فيشتري الملهى ويعشق صاحبته . وقد كانت هذه الطبقة بالفعل من أسباب الهزيمة، فهي ما زالت تستأثر بخيرات مصر وما زالت الطبقات صاحبة المصلحة الحقيقية تشعر بأن مصر لم تكن لها وبأن خيراتها في أيدي الغرباء عنها .

ومنصور باهي هو الملتزم الذي ينخر العدم داخله ، الملتزم العاجز عن ان يفعل شيئاً : « قضي عليّ بالسجن في الاسكندرية وبأن أمضي العمر في انتحال الاعذار » وهي مأساة كل مواطن شريف يبغي التغيير ولكنه عاجز عن الفعل ، وهي مأساتنا جميعاً ، مأساة غالبية المواطنين ، مكافح قديم بفكره وسلوكه ، ولكنه اليوم عاجز عن فعل شيء ، يفكر في كتابة دراسة عن « تاريخ الخيانة في مصر » لأنه يشعر بأنه خائن . لم يقتل اعداء مصر إلا في الحلم ، إلا بالتمني . منصور باهي هو كل فرد منا قبل النكسة ، هو موقف شرفاء هذا الجيل العاجز.

واخيراً فإن سرحان البحيري قد يكون السبب المباشر للهزيمة ، هو الانتهازي صورة المواطن العصري ، الذي يبغي كل شيء دون جهد ، الذي يعرف كيفية الوصول الى مراكز السلطة والذي لا يستطيع الصمود ساعة . انها مأساة البورجوازي الصغير الذي اصبح نموذج شباب اليوم والذي تجند امكانيات الدولة له ، هو الذي يتقلب على كل وجه وهو الاسبق في الانضمام الى التنظيمات السياسية ، لقد كانت الهزيمة هزيمة هؤلاء أولاً وآخراً ، ولم يبق لهم إلا الانتحار .

هذا هو نموذج من الادب الأصيل الذي يعبر عن الهزيمة قبل وقوعها .

واخيراً ، تعرض الاستاذ سامي خشبة في مقالة « الحلاج المسلم المتمزق بين السيف والكلمات » للحلاج كاحدى شخصيات أدب المقاومة مشيراً من بعيد الى مسرحية الاستاذ صلاح عبد الصبور « مأساة الحلاج » فالحاضر يبعث الماضي ، وأدب المقاومة اليوم يرجعنا الى تراثنا القديم لنرى فيه أصداء حاضرنا وجذوره والمقال تصوير طيب لشخصية الحلاج وآرائه وبيئته ويعتمد على المراجع التاريخية والدراسات الجادة التي قام بها ماسنيون في هذا الميدان . وبالرغم مما يثار عادة حول تطابق الشخصية التاريخية مع الشخصية الروائية ، وضرورة ذلك أو عدم ضرورته فإن الذي يهمنا هو بعض القضايا التي تثيرها شخصية الحلاج سواء في التاريخ أم في مسرحية صلاح عبد الصبور .

واولى هذه القضايا هو الفرق بين من يتجرون بالعقيدة وبين من يعيشونها فنجد كثيراً من الصوفية يتجرون بالتصوف كما هو الحال في كثير من رجال الطرق الصوفية وآخرون يعيشونه مثل الحلاج وابن عربي وابن الفارض ، كما نجد كثيراً من الفقهاء يتاجرون بالفقه في كل عصر ، وآخرون يعيشونه ويمتحنون فيه مثل ابن حنبل وابن تيمية ، ونجد كثيراً من الفلاسفة والمثقفين يتاجرون بالفلسفة ويعاهرون بالفكر وآخرون يعيشون فكرهم مثل ابن رشد الذي حرقت كتبه علناً في ميدان قرطبة ومثل الجعد بن درهم الذي ذبحه امام المسجد في عيد الأضحى بعد خطبة العيد . وفي ذلك يقول الكندي عن هؤلاء التجار : « من أهل الغربة عن الحق ، وان تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق : لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الانفاع العام الكل . . . » ويراهم الكندي « طلاب المناصب لاستهداء الحق يتشدقون بالدين ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين ، ومن تجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين »[1] . . . فالحلاج من بين هؤلاء الذين يعيشون العقيدة والذين يستشهدون من اجلها .

والقضية الثانية هي الشعور بحلول الله فيه ، والحلول رد فعل طبيعي على الله المتعالي عند الفلاسفة والمتكلمين ، الله حال في النفس ، والنفس متحدة بالله وقد عبر عن ذلك في قولته المشهورة « أنا الحق » وكذلك في بيته :

انا من أهوى ومن أهوى انا　　　نحن روحان حللنا بدنا

فاذا حل الله في الانسان جاءه الاحساس بالرسالة ، وبأنه مختار لأن يدعو الناس لشيء . حلول الله هو احساس بالرسالة ، والاحساس بالرسالة هو احد شعور بالله ، فالله هو ما يحققه الانسان من دعوة ،

---

(١) رسالة الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ص ٨١ - ٨٢ ، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الأهواني ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة سنة ١٩٤٨ .

ولذا كان الاحساس بالله يولد النبوة . وكان كبار الداعين بهذا المعنى انبياء .

والقضية الثالثة هي ان هذه الدعوة عند الحلاج كانت دعوة من أجل الفقراء والمعدمين ، ولم تكن مجرد دعوة نظرية ، بل شارك الحلاج بنفسه في ثورة الزنج وثورة القرامطة . ويركز مقال الاستاذ سامي خشبة على المضمون الاجتماعي لدعوة الحلاج فالشر هو « فقر الفقراء . . . جوع الجوعى » ويأتي الجوع بعد استغلال صاحب السلطة « لا يفسد امر العامة إلا السلطان الفاسد . . . يستعبدهم ويجوعهم . . . فالدين ايديولوجية » وايديولوجية صيغت لحساب الفقراء والمعدمين ، تبناها الحلاج ومن عاشوا الدين وعانوه . وان ثورة الكلمة هي بالضرورة ثورة السيف ، والثورة المسلحة هي كلمة العصر ، كما كانت ثورة الكلمة هي ثورة التاريخ . كان الحلاج بالفعل بطلاً من ابطال المقاومة من اجل ثورة المعدمين التي ما زالت هي القضية الكبرى للعصر الحاضر ولهذا الجيل .

٢ ـ المثقفون والشيخ إمام(*)

لقد ساء جماهير المثقفين ما نشره احد النقاد بجريدة « الأهرام » يوم ٢٢ نوفمبر ١٩٦٨ عن المثقفين والشيخ امام . ومع ان العمل الفني هو الباقي في النهاية وتذهب الكلمات وحدها ، ومع أن التاريخ هو الحكم فإني أود ابداء بعض الملاحظات الصغيرة الموضوعية تفيد كاتب المقال في نقده للشيخ امام نقداً علمياً سلبياً .

أولاً : يبدأ الكاتب بالهجوم على مؤسسة المسرح والموسيقى لأنها لم تستطع ان تقدم صندوق الدنيا أو المسرح الشعبي ولأنها اقتصرت على تقديم الموسيقى العالمية التي ظلت ـ في رأيه ـ غير مفهومة أو محدودة الجمهور . وهذا بالطبع تجنٍ كبير ، فبالرغم مما يعيب مؤسساتنا الفنية من قصور فإن مؤسسة المسرح والموسيقى قد تبنت فرقة« رضا» وهي من انجح فرق الفنون الشعبية في العالم كله ، يشهد بذلك ما حصلت عليه من جوائز دولية في المهرجانات العالمية ، وكونت الفرقة القومية للفنون الشعبية على مستوى المحافظات واذكر على سبيل المثال الفرقة القومية للفنون الشعبية لمحافظة البحيرة اي ان احساسنا بالتراث الشعبي يقوى يوماً بعد يوم ، وتقدم منه النماذج المتتالية في وسط الريف ومن ابنائه وبناته .

اما الموسيقى العالمية فجمهورها دائماً محدود ، ويتطلب تربية فنية وتراثاً موسيقياً نوعياً ، ومع ذلك فجمهور مصر موجود ، ولا نغالي اذا قلنا ان بعض الأعمال الموسيقية اصبحت معروفة كالألحان الشعبية تماماً بالنسبة لجماهير المثقفين ، وأصبح الاهتمام بسماع بيتهوفن وموزار وباخ لا يقل قوة عن الاهتمام بالشيخ سيد درويش والشيخ امام .

أما معاهدنا الموسيقية فإنها حديثة العمل نسبياً ، ولم يكن هدفها واضح المعالم عند نشأتها ، ولم تكن

(*) ديسمبر ١٩٦٨ كان عنوان المخطوط « الشيخ إمام إمام المثقفين » ، ولكن رئيس التحرير غيّر العنوان وضغط المقال !

بهذا المعنى معاهد دراسية مهمتها البحث العلمي في التراث الشرقي القديم أو جمع الموسيقى الشعبية وان كانت قد بدأت في القيام بهذه المهمة وفي دراسة أساليب التطوير التي اصبحت معروفة علمياً الآن خاصة في البلاد الاشتراكية .

اما اجهزة الاعلام فإنها قائمة على الاحتراف الفني كما يقول كاتب المقال ، مهمتها توزيع الأجور ولا صلة لها بالتذوق الموسيقى أو التربية الفنية الشعبية على الاطلاق . لذلك انعزل المثقفون عنها وانعزلت عن المثقفين وهم طلائع الشعب الواعية ، ولا اظن ان جماهير المثقفين ترى « شنبو في المصيدة » أو « الدبور » أو « مراتي مجنونة جداً » وما إلى ذلك مما تقدمه اجهزة الاعلام متملقة الجماهير العريضة وسائلة الضحك بأي ثمن . اما عن لجان الموسيقى التي تعقد وتنفض فهي كغيرها من اللجان في جميع جوانب النشاط الثقافي والفني ، فلا تحل مشاكلنا الموسيقية بلجان الموسيقى أو مشاكل التعليم بلجان التعليم أو مشاكل الجامعة بلجان تطوير الجامعة أو مشاكل المواصلات على مكاتب من يبدلون الخطوط كل يوم والشوارع واحدة والمركبات واحدة . ان حل مشاكل الموسيقى لا يأتي إلا بانشاء المعاهد المتخصصة على أسس علمية وبتجنيد الملتزمين بهذه القضايا من الشبان أو بتربية النشء الجديد بداخلها بروح الجدية وبالرغبة الواعية في التطوير بالحرص على التراث الشعبي وبالايمان بالجماهير العريضة لا بتملقها .

ثانياً : بدأ الكاتب مقاله بالهجوم على مؤسسة المسرح والموسيقى حتى يبرهن على الطابع النقدي لمقاله والموقف الثوري لصاحبه الذي يبغي المصلحة العامة للجماهير وهو المناضل الذي يطالب بالتغيير كما يطالب الجميع وبتصحيح الأوضاع .

« ومع ان السهم لم يكن مصوباً نحو هدفه الصحيح » حتى يغطي تجنيه على الشيخ امام ولكن يوحي بأن هجومه عليه يتم بدافع من المصلحة العامة وحرصاً منه على تراثنا الشعبي . لم يظهر الشيخ امام في هذا المناخ الموسيقي وحده بل ظهر في مناخ أعم ، وهو المناخ الاجتماعي والسياسي لعصر ما بعد النكسة ، وان محاولة قصر مهمة الشيخ امام على مهمة الالحان الشعبية وجعله ظاهرة فنية تأخذ من بعض القضايا الاجتماعية سلماً للشهرة لهي محاولة ترمي الى تفريغ الحان الشيخ امام من كلماتها ومن مضمونها وهو سبب انتشار فنه . اننا مهما حاولنا دراسة أسباب الهزيمة ، ومهما طالبنا بالتغيير وبتصحيح الأوضاع على مستوى القول والعمل والمؤسسات فإنها تظل حية في قلوب الجماهير ولا يمكن إلا وان تعبر عنها الجماهير بأساليبها الخاصة : النكتة التي عرف بها الشعب ، الملاحظة العابرة التي يلقيها ابن البلد في الاوتوبيس أو على عربته التي يتجول عليها أو في الشوارع أو على المقاهي ، بل ان هناك أدباً قد نشأ يمكن تسميته « أدب ما بعد النكسة » اكثره شعر حديث ، ودواوين لم تنشر نتناقلها نحن المثقفين فيما بيننا مكتوبة باليد ، أغلبه شعر رمزي . الفن اذن هو الوسيلة الطبيعية للتعبير عن محن الشعوب ، والشيخ إمام ليس كغيره من الفنانين يبغي الشهرة والمال عن طريق اجهزة الاعلام ، لم يطالب اشهار فنه داخل اجهزة الاعلام ، ولم يساوم أجوره عليه ، لا يتعيش منه حتى يمكنه السفر الى لندن أو الى بيروت للاستجمام أو أن يبيع الاسطوانات بالالوف ويبني من ريعها العمارات أو يشتري الأرض أو يتزوج فنانة ليصبح فناناً مثل

« شعبان البقال » . ليس الشيخ امام من هذا الصنف المتوفر ، وتصوره كفنان حاقد على اجهزة الاعلام التي تستطيع شراءه وابتلاعه داخلها تجن على الرجل وعلى المواطن وعلى الفنان .

لقد قضيت معه منذ يومين عدة ساعات في حجرة بحوش قدم وعرفت فيه الفيلسوف بعد أن عرفت فيه الفنان والمواطن المصري الذي شهدته مصر طوال تاريخها الطويل ، رأيته يرفض جميع مظاهر التكريم والحفاوة وجميع ألوان الكسب من اجهزة الاعلام ، فهو فرد من أفراد الشعب ، يعيش مع بائع اللبن المثال ومع الكهربائي والخباز أي مع طوائف الشعب المصري ، يحس بهم وبأزمتهم ، ويعبر عما لا يستطيعون التعبير عنه إلا بالهمسات والآهات والتمنيات . لقد رفض ان يقام له سرادق في ليالي رمضان كي يسمعه الشعب بعد ان يدفع رسم دخول ! وكيف يتكسب الشيخ امام من الشعب ؟

والحان الشيخ إمام ليست عادية تقليدية بل هي الحان شعبية أصيلة اذ تكون الاصالة بقدر ما يرتبط اللحن بالأرض وبالتراث ، تلك هي عبقرية الشيخ إمام ! بساطة اللحن وطبيعته وصدقه وعدم تكلفه وافتعاله ، يكفي ان يسمع الانسان أوله حتى يردد الباقي من تلقاء نفسه تبعاً لروحه المصرية ، وهذا ما يتضح ايضاً في الأداء ، يعطي الشيخ إمام كل كلمة لحنها ، وكل لحن أداءه ، فهو ينعي « غيفارا » كما تنعي نساؤ نا الاموات وينط مع « الحتة الملعب » في لحنه وأدائه ، ويباسط مع ابن البلد « يا عم روق » واذا دخل الروم مصر وانكسر الباب اطال الشيخ إمام « رايحين في النوم » ، فاللحن الاساسي لا يتغير بتغيير اوجه الأداء ، بل في كل مرة يؤدي الشيخ امام نفس اللحن بأداء جديد وكأن الانسان يسمعه لأول مرة فهو يعيش اللحن من الداخل ، ويعيش اللحن فيه عيشة طبيعية ، ويؤديه مرة وكأنه يؤديه لأول مرة .

ولا يضر الشيخ امام شيئاً انه لم يتعلم الموسيقى في اكاديمية ليعبر بها عن الألحان ! وماذا فعل المحترفون من دارسي الموسيقى ؟ صحيح ان سيد درويش من قبل كان يود تكملة دراسته الموسيقية في ايطاليا لولا أن فاجأه الموت . قد يحدث ذلك للشيخ أمام ، ولكن لم يمنع ذلك من ثورة الشعب بألحان الشيخ سيد درويش وتكرار اغانيه من بعده التي لم نستطع ان نقيم لها مسرحاً غنائياً حتى الآن ، لقد درس عديد من شبابنا القوالب الموسيقية العالمية « جمال عبد الرحيم مثلاً » ومع احترامنا لهم ولنواياهم إلا ان الشعب لم يردد لهم الحانهم لو كانوا وضعوا ألحاناً ، وبقيت محاولاتهم على مستوى « التكنيك » لا على مستوى الخلق والابداع . لقد ناقشت الشيخ إمام في هذه القضية أي وضع الحانه في قالب موسيقي عالمي بتوزيع اوركسترالي اعني مع ادخال الهارموني وتقابل الاصوات ، ولكنه لم يمانع في ذلك ، ولقد وزع هو نفسه اغنية « غيفارا مات » في حفل نقابة الصحفيين ، وكانت روعة في التوزيع بالرغم من فقر الأوركسترا الشرقي المصاحب والذي لم يتعد القانون والكمان . لقد عثرنا على الشاعر متمثلاً في أحمد فؤاد نجم وفؤاد قاعود كما عثرنا على الملحن الشيخ امام الذي يلهب الشعب بألحانه ، بقي الموزع الذي يمكنه ان يضع الالحان في قالب اوركسترالي عالمي ، ولكن لا يعيب اللحن بقاؤه على أصالته وعلى مادته الخام الأولى ، يكفي ان يردده الشعب معه ، ونحن نفتقر الى الاغاني الجماعية ، ولأول مرة يسير المثقفون ـ بعد سهرة مع الشيخ إمام ـ ويرددون أغانيه في الشوارع وعلى المقاهي حتى الصباح . ان صدق اللحن يغني عن

القالب العالمي خاصة اذا كان الموزع المنشود لم يخرج بعد من الحواري والأزقة .

ولم ينقل الشيخ امام الحان غيره وأساليبه ، هذا مما لا يصدقه أحد . ممن ينقل ؟ المصادر معروفة . لم ينقل الشيخ أمام شيئاً عن معاصريه ، فمعاصروه معروفون ومصادرهم معروفة . من غنى « غيفارا مات » أو « يا غربة روحي » (هي الاغنية الشعبية يا نطرة رخي رخي) أو يعيش أهل بلدي أو « الماريونيت » أو « الشجرة بتخضر » أو « العزيق » أو « بقرة حاحا » . . . الخ .

فاذا لم يصدق الناس تهمة النقل فإنهم لا يصدقون تهمة انعدام الموهبة الموسيقية الفطرية . ان الموهبة ليست بالاتيان الغريب المحنذق ولكن هل غنى أو ردد مثقفونا اغاني المعاصرين من قبل ؟ من من معاصرينا يغني ؟ الكل يحشرج . من من معاصرينا يلحن ؟ الكل يوفق ويؤلف ويركب ! من من معاصرينا يدعي نسبته الى التراث القديم ؟ اللهم إلا الشيخ زكريا احمد رحمه الله وهو الذي كان يقدر موهبة الشيخ إمام .

فاذا لم يصدق الناس هذه التهم فلن يصدقوا تهمة تعاطي المخدرات . يلتجىء كاتب المقال اخيراً الى السلطة ليسلم لها الشيخ إمام قائلاً : « حوش يا عسكري » . لِمَ لم يتهم كبار الفنانين المحترفين وعظام القوم ؟ الكل يعرف السبب . وما دخلنا في حياة الفنان الخاصة ؟ ما يهمنا هو فنه الأصيل والتزامه بقضايا الشعب . يريد الكاتب تملق السلطة . وتشويه صورة الشيخ امام عند الشعب ولكن الكل يعرفه من قبل في احياء الحسين والسيدة فرداً من أفراد الشعب يقرأ القرآن ويبتهل ويغني ويطرب .

ان الشيخ امام لا يرجعنا الى الماضي كما يقول كاتب المقال بل يغني للحاضر ويشعرنا به ، « غيفارا مات » هل مات غيفارا من قبل ؟ « على المحطة » هل كانت هناك ازمة مواصلات أيام سيد درويش ؟ « البيليبام والبيليبا » ، هل كان هناك « بيليبام وبيليبا » من قبل ؟ ان شعورنا الوطني بعد النكسة لم يضعف بل اشتد كما كان الحال أيام سيد درويش . انه الاستعمار الذي لم ينس مصر لحظة ، الخديوي والسلاطين والباشوات من قبل ، والطبقات الجديدة بعد الثورة . فمصر ما زالت هي « البقرة الحلوب » . الشيخ إمام معاصر وان انتشار فنه بين اصدقائه وبين جماهير المثقفين وتحمس اعدائه في الرد عليه لأكبر دليل على معاصرته . وان فن الشيخ امام لم ينتشر إلا بعد النكسة لأنه وليد الظروف ، وكذلك يذكر كاتب المقال لقاءه معه منذ « ثلاث سنوات » كي يفرغه من مضمونه الاجتماعي والسياسي . لقد تغير الشيخ إمام بعد يونيو ١٩٦٧ كما تغير جميع الناس .

وتخفيف الكاتب من اهمية فن الشيخ أمام بانه فن احتجاج ومعارضة ، الفن الذي انتشر في العالم كله في السنين الاخيرة حتى ينزع الشيخ امام عن مصر . ان الشيخ إمام افراز مصري من افرازات ما بعد النكسة ، وان ثورات الشباب في العالم وفن الرفض والاحتجاج لهما ظروفهما في بيئتهما الخاصة في المجتمع الصناعي والرأسمالي الداعي للحروب ، ولكن فن الشيخ إمام بسيط للغاية ، انه يغني لمصر ، للغلابة والمحرومين ، ويعبر عن مشاكلها الأبدية وندائها الخالد « مصر للمصريين » .

ان اتخاذ المثقفين للشيخ إمام إماماً لهم يدل على مدى الأزمة التي يعيشها المثقفون اليوم ويدل ايضاً على سعة وثراء هذا الفن الذي يقدمه لنا الشيخ امام . لذلك فقد قدموا له الكلمات ، والفضل يرجع الى الشاعرين احمد فؤاد نجم وفؤاد قاعود ابني الحارة كالشيخ إمام . فالشيخ إمام والمثقفون كلاهما في الهم سواء ، كلاهما يبحث عن مصر ، ويعيش النكسة ، ويعبر عنها بالكلمة وباللحن . لقد طالت عزلة المثقفين عما تقدمه اجهزتنا الرسمية من ثقافة وفن ، ووجدوا في الشيخ امام متنفساً لعزلتهم بلا دعاية أو اعلان ، يتناقلون الشعر ، ويتغنون باللحن وينعون حظهم .

٣ ـ الشعب ومؤسساته(*)

كلمة حق تقال . ولقد قال الكثيرون منا منذ ان نزلت الجماهير الساحة تطالب بأن يكون الشعب هو القائد والمعلم والملهم . ولا يعني مجرد الحصول على بديل أو على مجرد فورة عاطفية تدل على بحث الغريق على أي طوق للنجاة ، بل يعني ذلك أن الشعوب قد تعي نفسها بعد ان كانت قد حرمت كل اشكال التعبير عندما فرضت الوصاية عليها ، وعندما فعل الوصي بها ما شاءه ، تعي الشعوب نفسها في لحظة ، وهو ما كان قد سلب منها في سنين ، وكأن وجودها المخزون الدفين في اعماقها وراء حسرتها وفي طي النسيان قد ظهر فجأة مؤكداً ذاته ، ومعتبراً ان فترة انحساره الماضية كانت فترة عارضة في تاريخه . وهذا شيء طبيعي ، فإن عزل الشعب عن اخذ مصيره بيده شيء مضاد للطبيعة ، وكل ما يضاد الطبيعة ينتهي الى الزوال والذوبان ، فالطبيعة هي الباقية . والطبيعة هي ان يكون مصير الشعب بيده ، قد يتنازل في فترة ما قهراً أو طوعاً عن حرياته وعن قيادته لنفسه ، ولكن الخسارة دائماً كانت اكثر من المكسب ، فقد كانت خسارة الشرف اذ لم يعد الشعب اميناً على مصالحه ، وخسارة الأمانة عندما جند البعض نفسه لتبرير الأوضاع وفرض الوصاية ، وخسارة الأرض عندما وجد نفسه وقد فقد جزءاً من أرضه وحسبت عليه الحرب والهزيمة وهو في كلتا الحالتين كان يود لو كان يستحق هذا الحساب . يمكن عزل الشعب عن المشاركة بضعة سنوات ولكن لا يمكن عزله الى الابد . وفي هذه الفترة يخلق الشعب من ذاته ، وتساعده السلطة على ذلك ، انشطة زائفة تفرغ فيها طاقاته ويملأ بها فراغه السياسي[1] . اذا اخذ الشعب مصيره بيده لم تعد هناك امكانية للعمل السري وتنظيم الجماعات لقلب نظام الحكم ، ويكون الصراع واضحاً مكشوفاً حتى يعي الشعب موقفه من خلال الصراع القائم .

(*) كتب هذا المقال بعد رحيل جمال عبد الناصر رداً على التساؤل : من الذي سيملأ الفراغ ؟ ولكن رئيس تحرير مجلة « الكاتب » خشي منه وركن المقال . وبعد ان قامت « حركة مايو ١٩٧١ » وجرى الحديث عن دولة المؤسسات طُلب مني نشر المقال فرفضت .

(١) انظر : « عن اللامبالاة ، بحث فلسفي » في هذا الكتاب .

فإذا دخل الشعب معركته ، ونزل بكل ثقله في الساحة ، فإن من حقه ان تتضح الأمور لديه حتى يكون اختياره لقادته على اساس موضوعي واضح ، وليس مجرد اختيار عفوي غامض بين افراد لما يقال عنهم بالشبهات ، وحتى يعلم الشعب ان الأوضاع السياسية موضوعات وليست امزجة أو أهواء . فهناك معركة حقيقية بين اليمين واليسار لا بد للشعب من معرفتها ، بين اليمين الذي يود انعاش القطاع الخاص والابقاء على الرأسمالية الوطنية ، وتشجيع استثمار رؤوس الأموال الاجنبية ، وبين اليسار الذي يود الحد من امتداد القطاع الخاص والقضاء على استغلال الرأسمالية الوطنية (تجارة الجملة ، قطاع المقاولات ، ملاك العقار . . الخ) . والقضاء على استغلال رأس المال الاجنبي . من حق الشعب ان يعرف هذا الصراع القائم ، وان تتضح الامور لديه خاصة وان هناك يميناً يزايد على اليسار من اجل الدعوة للوحدة الوطنية وتحرير الأرض ونقد الأوضاع السائدة والدعوة للحريات العامة والمناداة بأسلوب العمل الديموقراطي وان هناك يساراً يقوم بدور اليمين من اجل تبرير الأوضاع وتبعيته للسلطة ووقوفه امام الجماهير التي تطالب بمزيد من التحول الاشتراكي ووصفها بأنها ثورة مضادة .

من حق الشعب ان يعرف كل شيء من حقه ان يعلم كل ما يدور في السلطة ، فالسياسة ليس بها سر ، بل هي حق للشعب وضرورة لتوعيته ، وإلا فإن الاشاعة تكون هي المصدر الوحيد لتلقي الاخبار ، لأن الاخبار الرسمية لا تعطي شيئاً أو تصمت كلية عما يود الشعب معرفته ، فتتحول السياسة الى سر ، أو كما يقول الاجتماعيون الى تابو Tabou إذ يدور كل شيء وراء الكواليس ، يفاجأ الشعب بالقرارات أو بالتغييرات . السياسة ليست همساً ومداراة واخفاء بل هي صراحة وايضاح ومشاركة .

فاذا نزل الشعب الآن الساحة ، ووضع فيها كل ثقله ، وصمم على الا تسلب منه سلطاته بعد الآن ، فإنه لا يمكنه اليوم ان يعطي تفويضاً مطلقاً لفرد واحد يفعل ما يشاء . فالفرد يصيب ويخطىء ، ولهذا قرر الأصوليون من قبل قاعدة الاجماع ، كمصدر من مصادر الشرع ، وحرموا الافتاء بالرأي الخاص الذي قد يكون مبنياً على هوى أو عاطفة أو انفعال ، فالرأي الجماعي اضمن للوصول الى الصواب .

والفرد لا يستطيع بمفرده ، مهما بلغت قواه وامكانياته ، الاحاطة بجميع جوانب الموضوع وذلك لأنه يراه دائماً من خلال وجهة نظره ، ومجموعة وجهات النظر تكون جوانب الموضوع نفسه ، ومن ثم ، فالجماعة هي التي تكشف الموضوع خاصة في ميدان الحياة والسياسة جزء منها .

والفرد ليس سراً بل هو انسان يخطىء ويصيب ، لا تحوطه الجلالة والمهابة والنور بل هو انسان مثل أي انسان يأكل ويشرب . لا توجد حلول عبقرية للمشاكل ، بل هناك قدرات على تحليل الواقع وعلى اخذ القرارات المنبثقة منه مع القدرة على الالتزام بها والدفاع عنها . لا وجود للالهام في السياسة أو في أي ميدان آخر ، بل الأمر مرهون بالاحاطة بجميع جوانب الموضوع ثم الاسهام في تطويره بالاعتماد على القوى الذاتية أولاً . ان احاطة الفرد بهالة من نور كما يفعل الصوفية في اوليائهم لنابع من التقديس ،

والتقديس عاطفة دينية مغتربة ، تخلع على الفرد صفة القدسية وتراه مهبط الوحي والالهام . التقديس انكار للذات واثبات للآخر ، انكار للعقل وتثبيت للخرافة ، انكار للواقع واعتماد على الخيال ، لذلك فإن كثيراً من الانظمة في البلاد النامية تحرص على اقامة الطقوس الدينية وتغذية عاطفة التقديس عند الجماهير ، ويتمسك قادتها بحماسة الدين أمامها حتى يحصلوا على تأييدها .

ان الأفراد التي تبدأ وكأنها تعبير عن الجماهير لتنعزل عنها شيئاً فشيئاً حتى تعيش في عالمها النرجسي ، ولا تشعر إلا بما ترى ولا ترى إلا بما تشعر به ، وتفسد وهي تظن انها تحسن صنعاً ، خاصة بعد ان يحيط بها دائرة من المعاونين والمتعاونين ، يشدون أزرها ويسبحون بحمدها ، ويبررون أفعالها ، ومن ثم يتم فرض السياج عليها . وفي النهاية تكون في جانب والجماهير في الجانب الآخر .

والافكار أو النظم السياسية والاجتماعية مستقلة عن الافراد ، فالاشتراكية حتمية وليست رغبة فردية ، والحرية مطلب وليست هبة من قائد ، والوحدة قدر تاريخي وليست خلقاً عبقرياً . ان الافراد هم المعبرون عن واقعهم في صيغة فكرية ولكن هذه الافكار مردها الى الواقع نفسه ومن ثم فإن تعظيم الافراد ، لأنهم صاغوا افكاراً ، تعظيم خاطىء لأن الافكار صادرة عن الواقع ،ولأن الواقع سابق على الافكار وعلى الافراد معاً . وان ربط الافكار بالافراد ونسبتها لها يدل على نقص في الموضوعية . وعلى سيادة الانفعال الديني الذي يشخص الطبيعة أو الذي يحول الافراد الى افكار (تاو ، بوذا) ، أو الافكار الى افراد (آلهة اليونان) .

لذلك فإن التخليد الحقيقي هو تخليد الافكار والمبادىء ، والاستمرار الفعلي في تحقيقها لا في التخليد الوثني ، بإقامة الصور والتماثيل وتغيير الاسماء . والخلود للأفكار ولتحويلها الى واقع ، الخلود للفعل الذي يطور الواقع والذي ينقله من مرحلة الى اخرى . الخلود للجماهير التي تعي ذاتها والتي تستمر في ثورتها بقيادتها الخاصة ، الخلود للثورة ذاتها باستمرارها وتغذيتها الدائمة بالجماهير ، ومطالبتها بسبق الواقع حتى تشده اليه ، وبسبق السلطة حتى تدفعها امامها .

لقد كانت ازمة الجماهير الى حين هي سماعها الشعارات ، ثم رؤية الواقع كما هو ولم يتغير بعد ، أو رؤيته وقد تغير في خط مضاد للشعار . فتسمع عن الحرية ثم تخاف الحديث لئلا يصل حديثها الى السلطة فينالها افضل الجزاء ، وتسمع عن الاشتراكية وترى مترفي القوم وقد ورثوا الطبقات القديمة التي قضت عليها الثورة وقد زادت اتساعاً ، وعظمت سلطاناً وقويت شوكة ، حتى اذا سألنا ماسح احذية عن رأيه في الاشتراكية لقال : للناس اللي فوق ! فمهما تغيرت النظم لديه ، ومهما سمع من شعارات فهي أولاً بالضرورة في خدمة نفس الطبقات القديمة ، وانه سيظل دائماً خارجاً عنها لا يدخل في الحساب . وتسمع عن الوحدة وترى كل دولة تعمل على تفتيتها ، وتقضي عليها بشتى الوسائل بالحرب الصريحة أو بالمؤامرات الخفية أو بالأحلاف العسكرية أو الدينية ، أو بالتواطؤ مع الرجعية . كانت الجماهير تقول دائم « اسمع كلامك يعجبني أشوف افعالك استعجب ! » .

ولكن الجماهير اليوم تعطي هذه الشعارات التي تحولت الى جزء من حياتها اليومية عن طريق تكرارها المستمر مدى عشرات السنين ـ تعطيها مضمونها الحقيقي ، فتكون الاشتراكية « للناس اللي تحت» وتكون الحرية للجميع قولاً وعملاً ، ظاهراً وباطناً ، في نطاق الأسرة ، والاصدقاء وعلى الملأ والجمهور العريض ، وتكون الوحدة بطريقها الطبيعي وحدة القوى الثورية ضد الرجعية والعمالة والاقطاع . ان الشعار المرفوع لا يكون له مضمون إلا بالجماهير ، فهي التي تمنع من تفريغه من هذا المضمون ، بل هي التي تحقق مضمونه ولا يهمها الشعار . فقد تراكمت الشعارات فوق الواقع حتى اصبح من العسير تكرارها أو عرضها أو الترويج لها . لقد تشبعت الجماهير بها وتبحث الآن عن مضامينها في حياتها بتجربتها الخاصة ، وليست مستعدة الآن لهذه الازدواجية التي عاشت فيها من قبل بين السمع والرؤية ، بين الكلمة والشيء . لقد احدثت الكلمات فعلها ولكن دون الأشياء .

فإذا نظرنا الى شعارتنا الثلاثة الحرية والاشتراكية والوحدة وجدنا ان الشعب يعطي كل ثقله لتأكيد مضامينها . فالحرية ليست هي الخبز بل الحرية حق التعبير عن الآراء ، وهو حق كحق العثور على الرغيف وايجاد العمل وزواج الابناء . صحيح ان الحرية لا توجد إلا بعد تحرير الشعب من الاستغلال حتى يكون فعله حراً ، ولكنها لا تعني ايضاً العبودية الممنحة . ان المثقفين الثوريين هم أكثر الفئات احساساً بالحرية ، وهم اكثرهم معاناة من سلبهم إياها . ولما كانوا هم الامناء على مصلحة الجماهير وعلى المصلحة العامة ، فإنه لا خوف من حريتهم . فالحرية هي الطريق الطبيعي لتصريف كل الطاقات الكامنة في الشعب ـ والشرط الاول لصحة الفكر . فالفكر بلا حرية نفاق أو تبرير أو تعمية .

ولما كانت الحرية تؤخذ ولا تعطى ، كانت عملية تحرر يقوم بها الشعب بنفسه ، تحرر من الخوف ، تحرر من السلطة ، تحرر من التعايشية . فالتحرير من الخوف شرط ممارسة الحرية ، وجماهيرنا لا تخاف الآن ، بل تؤكد ذاتها بمطالبتها بحقوقها . فقد تنشأ اللامبالاة عن الخوف ، ولكن نزول الجماهير الساحة دليل على اخذ مصيرها بيدها ، ومن ثم دليل على التحرر من الخوف . وتحرر من السلطة ، فقد كان دور السلطة دائماً في تكوين الجماهير النفسي دور الرقيب أو دور القاهر أو دور المتربص بها . التحرر من السلطة هو التحرر من هذا الرقيب الداخلي الذي يمثل الرقابة الخارجية ، وايمان بأن السلطة من الشعب وأن الأمة هي مصدر السلطات كما كان يقال في تراثنا الوطني القديم . تحرر من التعايشية أي رغبة الانسان في أن يعيش رغداً ، لا شأن له بالآخرين ، ولا تهمه الأوضاع العامة . هو يسعى على لقمة العيش ليكفل لنفسه ولمن معه عيشة راضية بشتى الوسائل التي توفرها السلطة من تجارة داخلية في البضائع والعملة ، أو من تقرب وزلفى للرؤساء ، أو من مدح وذم كما تشاء . في حين ان التحرر من التعايشية هو الطريق الاقصر للحصول على حق العيش بالثورة على السلطة والمطالبة بالخبز لا بالتسلل اليه من الطرق الجانبية .

والحرية التي تحصل عليها الجماهير هي الطريق لتحقيق الاشتراكية عندما تعبر الجماهير عن نفسها مطالبة بمزيد من التحول الاشتراكي ، وأن تكون هي صاحبة المصلحة الحقيقية في هذا الشعار المرفوع . والحقيقة ان المشكلة الرئيسية في البلاد النامية هي صعوبة الانتقال من مرحلة التحرر الوطني الى مرحلة

التحرر الاجتماعي . فقد كان زعماؤ ها في فترة التحرر الوطني من البورجوازية المتوسطة أو الصغيرة ، وكانت مهمتهم الحصول على الاستقلال الوطني ، فقد كانوا أكثر ثقافة ، وحصلوا على فرصة اكبر من التعليم والتوظف واخذ المناصب القيادية ، وكانت لها شبكة أوسع من الاتصالات ، فقدمهم الشعب امامه لعلمهم وثقافتهم ومكانتهم . ولكن بعد ان تم التحرر ، الذي غالباً ما يتم بالطرق السلمية نسبياً عن طريق اتفاقات الجلاء ، تحل القيادات الوطنية محل الاستعمار ، وتحل الرأسمالية الوطنية محل رأس المال الاجنبي ، وتعهد ادارة المؤسسات الى البورجوازية المتوسطة التي ينتمي القادة اليها بدلاً من المديرين الاجانب . وعلى هذا النحو ، حصلت البورجوازية المتوسطة على أول مكاسب التحرر الوطني ، وتمتعت بامتيازات المستعمر القديم ، اما الشعب ، فقد نال الفخر والعزة والكرامة ! نال القادة الميزات المادية وحصل الشعب على الميزات المعنوية ! فاذا ما طالب الشعب بحقوقه الاجتماعية ، وباشتراكه في الحكم ، قام القادة الوطنيون بنفس الدور الذي كان يقوم به المستعمر الاجنبي ، من كبت للحريات ، وتسلط وقهر ، وقضاء على المؤسسات وفاعليتها ، وعلى الروح القومية ، ويؤله القادة انفسهم باعتبارهم زعماء التحرر الوطني . ولما كان هؤلاء القادة قد تعلموا في الغرب ، وسجنوا فيه أثناء التحرر الوطني ، بل وخدموا فيه وفي مجالسه ومؤسساته باعتبارهم ممثلين للمستعمرات ، أو لاعطاء صورة زائفة للديموقراطية ، فإنهم يعودون الى اوطانهم ، وقد تشبعوا بالروح الغربية ، وآمنوا بنظمه ومؤسساته ، والاستعمار على يقين من أن ما فقده باليمين : الأرض ، الثروات ، القواعد . . . الخ . فإنه قد حصل عليه باليسار : موالاة الحكام الوطنيين له ، اشكال الاستعمار الجديد من صداقة وخبرة وتعاون . لذلك يحرص الغرب على اعطاء اكبر عدد ممكن من البعثات لمستعمراته القديمة حتى يضمن ولاء الاجيال الجديدة له . فاذا طالب الشعب بالتحرر الاجتماعي ، ورفض استغلال الرأسمالية الوطنية له فإنه يبدأ المعركة الحقيقية مع قيادته ورثة المستعمر القديم ، ومع الطبقات الجديدة وريثة الاقطاع القديم . ومن ثم يقدم الشعب قياداته الجديدة من العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين الذين ناضلوا معه من اجل التحرر الاجتماعي ، لأن القيادات الوطنية التي تعاملت مع الاستعمار لا يمكنها مواصلة النضال الاجتماعي ، لاختلاف في الاجيال ، ولأنهم سيكونون أول ضحايا المعركة الاجتماعية ، إلا اذا نزلوا على رغبات الشعب ، ولكنهم ينزلون مكرهين ، وبلا اقناع ، لأن تكوينهم النفسي قائم على حب التسلط والرياسة ، وعلى التمتع بمزايا الوجاهة ورغد العيش .

ولما كانت البلاد المتحررة حديثاً مهددة دائماً حتى لا تنتقل الى مرحلة التحرر الاجتماعي ، فإن القادة الوطنيين يستغلون ذلك من اجل ايقاف التحول الاشتراكي ، أو تأجيله ، حتى يخف الخطر ، وهو لا يخف أبداً ، وحتى تتحقق الوحدة الوطنية بين الرأسمالية الوطنية وجماهير الشعب الكادحة ، وهي التي تتحمل النصيب الأكبر من المعركة ، لأنها تدافع عن مضمون التحول الاشتراكي . والحقيقة انه لا تعارض بين الاستمرار في المعركة الوطنية والاستمرار في التحول الاشتراكي ، بل ان التحول الاشتراكي قد يكون دافعاً أقوى للحركة الوطنية ، حين تشعر الطبقات الكادحة ، وهي التي تتحمل النصيب الاكبر من المعركة ، بأنها تدافع عن مصالحها وعن وجودها لا عن مصالح الغير وعن وجودهم . ولقد قامت

الثورة الاشتراكية في روسيا في الداخل مع تحرير الأرض من الاحتلال النازي في الخارج . وكانت جماهير الفلاحين والعمال التي حققت انتصارها في الداخل هي التي تصدت للمعتدي الغازي في الخارج .

وعلى احسن الاحوال فإن الاشتراكية تبدأ في البلاد النامية كوسيلة وجدها قادتها لحل مشاكل البلاد الاقتصادية ، مثل تأميم البنوك لمنع التلاعب في رأس المال الوطني ، وتأميم الشركات والمؤسسات لمنع الاحتكار والاستغلال من اصحاب رأس المال ، وفرض الضرائب التصاعدية على الدخل الفردي لجمع رأس المال الوطني اللازم للاستثمار ، وتحديد ملكية الأرض لتحقيق أقل قدر ممكن للتفاوت بين الطبقات . ويحدث ذلك كله تحقيقاً لامنيات الشعب دون ان يجاهد الشعب نفسه في تحقيق امنياته . ومن ثم ، نشأت الاشتراكية التي تفرضها الدولة ، ويوافق عليها الشعب حامداً السلطة ، لا تلك التي يطالب بها الشعب ، وتوافق عليها الدولة . ومن هنا كانت القرارات الاشتراكية تعبيراً عن اخلاص القادة للشعوب ، وتثبيتاً للقادة ولسلطانهم بتمجيد الشعوب لها وحفظها الجميل ، دون ان تقوم هذه الشعوب نفسها بالحصول عليها في صراعها مع الطبقات المستغلة والمحتكرة . لقد نشأ الصراع بين الدولة والاقطاع واستطاعت الدولة القضاء على الاقطاع باسم السلطة والقانون ، ولكن لم ينشأ الصراع بين الشعب والاقطاع باسم حق الشعب . ان الاشتراكية التي تنشأ من مطالبة الشعب بها وصراعه مع الاقطاع أو الرأسمالية الوطنية هي التي تخلق وعي الشعب ، وهي التي تدفعه لأن يقوم بدوره من خلال الحزب الطليعي الذي سيقوده . وهذا يفسر لنا عدم فاعلية تنظيماتنا السياسية التي لم تنشأ من صراع الشعب مع الاقطاع والرأسمالية ، بل نشأت للمحافظة على اشتراكية الدولة وللابقاء على نظامها .

لا بد للشعب من ان يسبق السلطة ، وان يكون أسبق منها في المطالبة بالتحول الاشتراكي . فاذا أرادت السلطة ان يكون الحد الاعلى للملكية الزراعية مائة فدان للأسرة الواحدة ، طالب الشعب بأن يكون ذلك خمسين فقط . هناك ثمانية عشر مليوناً من الفلاحين وستة ملايين فدان تقريباً ، وبالتالي يكون نصيب الفرد الواحد ثلث فدان ! فاذا قالت السلطة ان الحد الاعلى عشرون فداناً ، قال الشعب بل عشرة فقط ، فهناك اثنا عشر مليوناً من العمال الزراعيين لا يملكون شيئاً ! فإذا قالت السلطة ان الحد الاعلى خمسة أفدنة ، قال الشعب ولكن الأرض لمن يفلحها ، وحرم ملكية الأراضي لساكني المدينة ، ومن ثم حرم ايجار الأراضي واستئجارها على ما هو معروف من امر الملاك الغائبين ، فموظف المدينة الذي يملك أرضاً موظف مرتان : مرة من الحكومة ومرة اخرى من ملكيته للأراضي ، فالملكية وظيفة . والتاجر المالك للأراضي أو للعقار له دخلان : دخل من تجارته ، ودخل من أرضه أو عقاره . كل اجير زراعي على ارض فهي له ، ومن ثم يمكن القضاء على الاقطاع الجديد في الريف ، ملاك ما بين العشرة والخمسين فداناً الذين ورثوا الاقطاع القديم في نفسيته وسلوكه .

ان الشعب سباق دائماً على السلطة في المسيرة الاشتراكية ، فهو لا ينتظر ان تعطى له حقوقه بل يحصل عليها بنفسه . فاذا كان نصيب الفرد من الدخل القومي خمسة وسبعين جنيهاً سنوياً فإنه لا يسمح بأن تصل الدخول الى الآلاف ، ويكون هدفه تكوين مجتمع تنعدم فيه الفوارق بين الطبقات . لا بد اذن

ان يعود الدخل القومي الى الطبقات الكادحة ولا بد من ان يطالب بمزيد من التحول الاشتراكي ، ونحن الآن في عام ١٩٧٠ ، عام تطوير الميثاق واعطائه دفعة جديدة واعادة النظر في الرأسمالية الوطنية ، وفي الحد الاعلى للملكية الزراعية ، وفي اعادة تقييم الاجور حسب طبيعة العمل وحده ، وفي تقليل الفوارق بين الطبقات . . . الخ .

والشعب حريص على الاشتراكية كهدف ، ولكنه أيضاً حريص على الديموقراطية كوسيلة . ولهذا كانت الحرية سابقة على الاشتراكية في الشعارات الثلاثة . هناك حوار مطلوب بين الجماهير بعضها والبعض الآخر حتى تتحد الفئات ، وتخرج مطالب الشعب من بين الجماهير ذاتها ، وحتى يعي الفلاح وضعه ، والعامل موقفه ، وحتى يظهر الصراع بين من لا يملكون شيئاً من الطبقات الكادحة وبين من تملك كل شيء من البورجوازية الصغيرة والمتوسطة . والحوار الأكثر الحاحاً هو الحوار بين الجماهير والسلطة . فجماهيرنا لها مع السلطة تجربة طويلة من الصراع والتعارض ، وكل ما يحدث في السلطة بالنسبة لها ليس في مصلحتها بل في مصلحة من يصدرون القرارات . ومن ثم على السلطة ان تعيد ثقتها للجماهير ، وان تكسب ثقتها ، وذلك بأن تنبثق منها ، وأن تكون القرارات صادرة عنها ولمصلحتها ، وهذا لا يتم إلا باشتراك الجماهير في السلطة اشتراكاً مباشراً عن طريق مجالس القرى والمدن والمحافظات ، وعن طريق ممارسة العمل الوطني الجماعي في جميع المستويات ، ابتداء من الوحدات الصغيرة في الاحياء حتى اعلى السلطات في الأمة . ان السلطة في ذهن الجماهير هي أولاً السلطة التنفيذية الممثلة في الشرطة ، وليست السلطة التشريعية مع ان السلطتين ممثلتان في الحكومة . على الشعب ان يكون هو مصدر السلطة التشريعية بأن تصدر القرارات عنه وأن يكون هو ايضاً السلطة التنفيذية بدفاعه المباشر عن مكاسبه الاشتراكية ، بل وأن يشترك اشتراكاً مباشراً في السلطة القضائية عن طريق محاكم الشعب التي يقف أمامها كل مستغل محتكر . يريد الشعب ان يشعر بالامان وذلك لن يتأتى إلا بالأسلوب الديموقراطي ، فالأولى ان يرفع الشعب هذا الشعار ، وإلا فسترفعه الرجعية ، وستأخذ وراءها بعضاً من الجماهير باسم الحريات العامة . ان تطبيق الاشتراكية بأسلوب ديموقراطي يعطي البلاد النامية تجربة فريدة تتفادى بها ما هي به الآن من تجارب ينقصها الوعي الذاتي بنفسها وبأهدافها ، وتنقصها المشاركة الفعالة في التجربة لاعتمادها الكلي على السلطة ، كما تنقصها العقلية العلمية لسيادة الخرافة التقليدية عليها[٢] . على هذا النحو يمكن للجماهير المحافظة على ثورتها الاشتراكية ، بصرف النظر عن أي تغير في السلطة ، فهي مصدر القرارات ، والامينة على الدفع الثوري ، وانها لمهمة صعبة ان تشارك الجماهير من جديد ، بعد أن عزلت عن معركتها مدة طويلة ، حين قامت السلطة بدلاً منها بتحقيق اهدافها بأجهزة الدولة البيروقراطية ، أو باجهزة الأمن التي كانت تطارد كل من يود المشاركة في العمل الوطني ، ويسبق السلطة في التحول الاشتراكي . ولكن نزول الجماهير الساحة اليوم دليل على انها ستقوم بمهمتها في تحقيق أهدافها بنفسها وبوسائلها الخاصة ، ولن تكون السلطة حينئذٍ إلا تابعاً له .

---

(٢) انظر تحليل الشعارات ومضامينها في كتاب ماركيوز « الانسان ذو البعد الواحد » .

اما الشعار الثالث وهو مطلب الوحدة فإن له مضموناً اجتماعياً اكثر منه مضمون سياسي فلا تعني الوحدة وحدة الدول ، فالدولة هي السلطة والسلطة من نظام الحكم فيها ، لا تعني الوحدة وحدة بين القمم أي بين من هم في السلطة اليوم ، بل تعني وحدة بين الشعوب ، فالشعوب هي الباقية . ولما كانت القوى الثورية هي طليعة الشعوب فإن الوحدة تعني وحدة هذه القوى الثورية في المنطقة ، فهي الكفيلة باجبار السلطة على السير في التيار الثوري ، أو هي الكفيلة باسقاطها ان هي عادت مسار التاريخ . ولحظة تطورنا الحالي لا تتحمل الوساطة بين الثورة والرجعية في المنطقة فالرجعية مدانة ، والعمالة مكشوفة ، واننا لنخسر كثيراً من ثوارنا بعقلية الوساطة . لا تعني الوحدة اذن وحدة الانظمة السياسية ، بل تعني أولاً وحدة القوى الثورية المناهضة للتجمع الرجعي في المنطقة ، والتي يمكن تجنيد الجماهير وراءها بعد ان تنتشر بينها وتجندها كلها معها . حينئذٍ تتم الوحدة ، وتحافظ على طابعها الثوري ، فتتساقط الرجعية من تلقاء نفسها بعد ان تعزلها الجماهير عنها ، لأن بقاءها اليوم مرهون بالجماهير المنعزلة عن المعركة ، وبالقوى الثورية المضادة ، وبالأنظمة التي تسودها عقلية الوساطة .

وبسيادة الشعب تنشأ اجيال ملتزمة بقضايا العصر ، لا تلك التي لا تعرف مصيرها ، وان عرفته فإنها تنتظر من يحقق لها غاياتها . وقد اثبتت التجارب في المنطقة ان وحدة القوى الثورية (وحدة مصر وسوريا) قد هزت المنطقة ، وأشعلت روح الثورة فيها ، حتى تآمرت الرجعية عليها . كما تثبت التجارب ان وحدة احزابنا الثورية في العمل الوطني هي الكفيلة بتغذيتها وتقويتها ، حتى يصعب القضاء عليها . ولا تهم الآن صورة الوحدة وشكلها يكفينا الآن وحدة الغاية ووحدة الوسيلة ووحدة المصير المشترك ، فالوحدة ليست قراراً بالتشكيل بل تغييراً لواقع . الوحدة يجب ان تصنع ، وذلك بتغيير الاوضاع التي تمنع من اقامتها . وما دامت السيادة للجماهير ولطلائعها الثورية فلا تهم الزعامة . وما دامت القيادة للجماعة فلا تهم الافراد .

واذا كانت الجماهير قد نزلت الساحة اليوم مصممة على النضال بأيديها ، واذا كانت هي التي ستعطي الشعارات المرفوعة منذ أمد طويل مضامينها ، فإنها ايضاً هي التي ستحافظ عليها ، وستحققها عن طريق المؤسسات التي تعبر عنها ، والتي تصيغ افعالها وتحفظها في القانون ، وكما يقال اليوم عن جماعية القيادة ، وانه ليس باستطاعة فرد ما أن يتحمل المسؤولية وحده ، فإنه لا يكفي تنشيط المؤسسات وزيادة فاعليتها ، بل لا بد من اقامتها على اسس راسخة ، حتى يمكنها ان تؤدي دورها ، خاصة اذا كانت معبرة عن الجماهير ، وقادرة على المحافظة على مصالحها .

ونقصد بالمؤسسات هنا معناها العام الذي يشمل تنظيماتنا السياسية والنقابات وهيئاتنا البرلمانية والدستورية ونظمنا القضائية والتعليمية والثقافية والاعلامية . . . الخ . فأما تنظيماتنا السياسية فإن الجماهير لديها منها خبرة من الصعب محوها ، فقد رأت دائماً انها صورة اخرى من اجهزة الدولة التي تعاني منها ، وأن من يتصل بها اما مستفيد ، أو راغب في السلطة ، أو معادٍ للجماهير ، ومن ثم ابتعدت الجماهير عنها ، وانعزلت هي عن الجماهير ، وأصبح العمل السياسي مرادفاً للعجز أو الوصول أو

الانتهاز أو التسلط ، ومن ثم فإن التنظيم السياسي الجماهيري هو الذي ينبع من تجربة الاحياء الشعبية ، وهو الذي يقوده من يقومون بالفعل بالتعبير عن مشاكل الجماهير ، ومن يقومون بالعمل السياسي تطوعاً لا احترافاً ، ورغبة في خدمة الشعب وليس وظيفة سياسية يؤجرون عليها .

ولما كانت الغالبية العظمى من الشعب جماهيراً كادحة ، فإن التنظيمات السياسية هي بالضرورة تنظيمات شعبية لهذه الجماهير ، تعبر عن مصالحها ، ومن ثم لا سبيل الى صيغة للتحالف بين الطبقات الكادحة والطبقات المستغلة . فاذا كان الموظف ورئيسه في تنظيم واحد ، فإن كليهما يسلك فيه وكأنه في المصلحة ، يأمر الرئيس ويطيع المرؤوس . واذا كان العامل وصاحب المصنع أو مديره في تنظيم سياسي واحد ، تملق العامل مديره حتى يحصل على رضاه، وهدد المدير العامل حتى يملي عليه ما يريد . واذا كانت الجماهير المستهلكة في تنظيم سياسي واحد مع تجار الجملة ، استطاع هؤلاء ارضاء الجماهير ورشوتها حتى يتمكنوا من السيادة على التنظيم ، واذا حتمت القيادات تلك التي تعبر عن مصالح الجماهير وتلك التي تود التسلط عليها ، وهم الاغلبية ، انحسر التنظيم عن الشعب ، وشك الشعب في تنظيمه وانتهى التنظيم الى العزلة ، والشعب الى الفراغ . التنظيم الشعبي تجربة فريدة يجب ان تتم من وسط الجماهير ، وبذلك لا تكون مهمته الكشف عن الاتجاهات الوطنية السابقة على السلطة والتبليغ عنها ، وتكون بذلك امتداداً لاجهزة الامن ، بل تكون مهمته احتواءها في داخله ، والاستفادة من خبرتها ، والاستبشار بها ، فقد استطاع الشعب سبق السلطة وفرض قراراته عليها . كما لا تكون ايضاً مهمة التنظيم السياسي تلقي الأوامر وتنفيذها بلا مناقشة ، أو بعد مناقشة صورية ، لتفهم القرار ، وليس لمعارضته ، أو التجمع والتفرق كما تقضي الزيارات الرسمية ، بل مناقشة مشاكل الجماهير مناقشة حرة ، وتبليغ قرارات القواعد الى القيادات بأعتبارها قرارات ملزمة . ليست مهمة القواعد الشعبية اذن تنفيذ قرارات القيادة ، بل فرض قراراتها على القيادة ، فالجماهير هي التي تعايش الواقع ، ويمكنها بممارستها العمل السياسي المباشر التعرف على مصالحها وصياغتها في قرارات ملزمة ، ومن خلال التجربة اليومية ، تظهر قيادات صحيحة من داخل العمل السياسي . لذلك فإن أزمة القيادات ازمة مفتعلة ، لأن العمل السياسي السليم يولد قياداته ، ولأن القيادات الشعبية التي مارست مثل هذا العمل من قبل موجودة في اوساط العمال والفلاحين والطلبة والمثقفين الثوريين ، ويمكنها ان تؤدي اعظم الخدمات لتنظيماتنا السياسية الناشئة ، فلديها الخبرة الكافية بالعمل السياسي وبتجنيد الجماهير .

اما الحركات النقابية فهي المعبرة عن طبقات الشعب العاملة ، ومن ثم فالانتساب الى نقابة ودفاعها عن المصالح الجماعية عمل مشروع ، من شأنه تنشيط الجماهير ، وإعادة الثقة الى نفسها ، والدفاع عن مصالحها دفاعاً جماعياً ، ولفرض قراراتها على السلطة . فالمطالب الفئوية جزء من المطالب العامة ، وقد كان دائماً زعماء النقابات العمالية هم قادة الحركة الوطنية كما هو الحال في غينيا . ان النقابي ليس مجرد فرد دفع الاشتراك أو حصل على البطاقة ، بل هو الذي يسمع صوته وهو الذي ينتخب ويُنتخب على أساس برنامج واضح ، يعبر فيه عن حقوق العمال في نصيب أكبر من الربح ، وعن حق اعظم في ادارة المصانع والمؤسسات والشركات . من حق العمال المطالبة بحقوقهم ، واستعمال كافة الوسائل التي

لدى عمال العالم اجمع للضغط على السلطة حتى تستجيب لمطالبهم . ولقد كانت مسيرة العمال هذا الاسبوع طليعة من الطلائع القومية ، تقدم برنامجاً محدداً لتجميع القوى الوطنية ، ولمزيد من التحول الاشتراكي ، وللمطالبة بالحريات العامة . لقد كان زعماء النقابات دائماً في تعارض مفتوح مع السلطة ، فالسلطة دائمةً تعطي أقل مما يطلب منها ، ولم يكونوا مطلقاً بوقاً لها . يباركون خطواتها ، ويشكرون هباتها ، ويحمدون لها فضلها . ان نضال العمال من اجل حقوقهم كما حدث دائماً في الثورات العمالية لهو الكفيل بتحقيق اكبر زيادة ممكنة في الانتاج . ولا يقال ان العامل يود دائماً ان يأخذ اكثر مما يعطي ، وذلك لأن العامل ما زال يرى ان حقه مهضوم . هذا بالاضافة الى ان التوعية السياسية هي الكفيلة بتحقيق الدقة المطلوبة ، فالوعي العمالي أساساً وعي سياسي ، والنقابة جزء من التنظيم السياسي ، وانتاج العامل هو أساس الانتاج القومي ، بل اننا نجد دائماً تطوع العمال بيوم كامل للعمل الوطني ، احساساً منهم بواجبهم ، وفي لحظات التحول المصيري . العمال هم الشعب العامل ، وتندرج جميع الطوائف تحته ، الفلاحون باعتبارهم عمال الأرض . والجنود باعتبارهم عمالاً لتحرير الأرض والمثقفون من حيث هم عمال الفكر ، فالعمل ليس هو فقط العمل اليدوي بل العمل المنتج ، فالعامل أمام الآلة ، والمدير على المكتب ، كلاهما عامل ، والفلاح في الحقل ، والاستاذ في الجامعة ، كلاهما عامل .

وتقوم الهيئات الدستورية كالمجالس النيابية وكافة التنظيمات الدستورية بتمثيل قوى الشعب العامل حق تمثيل ، وتكون هي حينئذٍ المعبرة عن مصالح الجماهير ، والمشرعة للقرارات . لا بد اذن للمجالس النيابية ان تعبر تعبيراً حقيقياً عن مطالب الطبقات الكادحة التي لها اكثر من نصف المقاعد ، بل يجب ان يكون التمثيل تمثيلاً فئوياً . حتى يضمن الشعب عدم سيادة الأقلية ، وان يتم تخطيط الاقتصاد القومي طبعاً للاغلبية . ليس وظيفة المجالس النيابية التصديق على قرارات الحكومة ، بل صياغة مطالب الشعب ، وفرضها على السلطة . كما لا بد ان يكون للمجالس النيابية كل السلطات في اقالة الوزراء ، ومحاسبة الوزراء ، والرقابة على اجهزة الدولة ، واقرار الحرب والسلام ، فالأمة ، كما كان يقال في تراثنا الوطني القديم ، هي مصدر السلطات . اما المجالس النيابية التي لا سلطات لها فهي مجرد واجهة ديموقراطية لاضفاء الشرعية على السلطة . ولكن الحس الشعبي التلقائي يعلم دائماً ان السلطة تفعل دائماً ما في مصلحتها مهما ادعت بأنها انما تفعل لمصلحة الجماهير .

اما هيئاتنا القضائية ، فهي الحارسة على حقوق الشعب ، لذلك يحرص الشعب على استقلال القضاء وعلى تنظيم علاقة الفرد بالدولة تحت سيادة القانون ، فالفرد باستطاعته مقاضاة السلطة ان هي انتهكت حقوقه ، ومن ثم فلا يرضى الشعب بتوحيد رياسة الدولة ورياسة القضاء حتى يمكن للقضاء ان ينصف الشعب اذا ما بغت السلطة . وان دماء الابرياء ، وحقوق المظلومين ، وحق الكادحين ، غالباً ما تضيع هباء من جراء خضوع القضاء للسلطة . ان كل ما يرجوه المواطن هو ان يكون هناك قانون ينظم علاقاته بالآخرين ، وعلاقته بالسلطة حتى يمكن ان تتحدد حقوقه وواجباته تحديداً دقيقاً . وان يكون هناك قانون يكفل له حرية التعبير عن الرأي ، دون ادنى مساس بوجوده الفيزيقي . وألا تخضع حياة

الافراد ومقاديرهم الى الاهواء الشخصية ، والانفعالات الوقتية ، والأمزجة العقلية ، والطبائع النفسية حتى اصبحت العلاقات الاجتماعية من أصعب الأمور وأشقها على النفس ، اذ قد تبدأ بابتسامة لا لزوم لها ، أو بتحية مفتعلة ، أو برجاء مبتذل . فلكي يحصل الانسان على حقه لا بد وان يدخل أولاً في شعور الآخر ، وان يرضي مزاجه ، لأنه ليس هناك قانون موضوعي ، ينظم العلاقات الاجتماعية ، ومن ثم حكمت حياتنا الصلات الشخصية اكثر مما حكمتها القوانين .

ولا تعني سيادة القانونالوقوعفي النظرة الشرعية Légalisme ، وهي النظرة الصورية المحضة التي ترضى ان يموت المريض طبقاً لقانون الطب على رأي موليير ، كما لا تعني معارضة كل اجراء ثوري ، فهناك القانون الذي يعبر عن الثورة ، هناك القانون الثوري الذي ينظم العلاقات بين المواطنين فيما بينهم وبين المواطنين والسلطة تنظيماً موضوعياً ، يبقي على الثورة ، ويدفعها الى الامام . وقد تكون الثورة الدائمة هي القانون الاسمى .

ومؤسساتنا التعليمية هي المجال الأول لتربية الجماهير ، سواء في المراحل الأولى أو في المرحلة الجامعية . ولا تكون تربية النشء عن طريق ترديد الشعارات ، وذكر اسماء الابطال ، بل عن توعية حقيقية بالأوضاع ، وعن تحليل موضوعي لمشاكل العصر ، وعن ممارسة فعلية للثورة في الحياة اليومية ، في حياة الطلاب والاساتذة على السواء ، ومن اجل خلق المواطن الصالح . والتعليم يجب ان يخضع لسياسة ثابتة لا تتغير بتغير الوزراء ، سياسة تحدد الهدف من التعليم ، وتحدد أساليب تحقيق هذا الهدف ، وذلك بالاعتماد على المجالس القومية المتخصصة التي يوكل اليها التخطيط العام لكل مجالات الدولة .

والجامعة ، كإحدى الهيئات ، هي ايضاً حريصة على مطالب الشعب ، وبداخلها تتم التوعية الحقيقية لا عن طريق الاكثار من المواد القومية ، بل بحرص الجامعة على ان تكون جامعة الشعب ، وتعبيراً عن مشاكله ، وتلبية لمطالبه . تحرص الجامعة على استقلالها ، ولا يعني الاستقلال هنا الانعزال عن مطالب الجماهير ، بل تعني توفير الضمانات الضرورية حتى تقوم الجامعة بمهمتها في حرية فكرية تامة ، . فالاستاذ الجامعي كالقاضي تماماً ، امين على المصلحة الوطنية ، كما ان القاضي امين على حقوق الشعب ، ومن ثم فإن لاستاذ الجامعة نفس الحصانة الجامعية ، كما ان للقاضي الحصانة القضائية ، وللنائب الحصانة البرلمانية ، فلا يمكن التعرض له فكرياً أو فيزيقياً ، بل يوكل الأمر للاساتذة انفسهم باعتبار ان الأمر داخلي محض من شؤون الجامعة . والأمر كذلك بالنسبة للطلاب . فإن من يخرج على المصلحة الوطنية ، فإنه يترك للاتحادات الطلابية تفصل فيه كما تملي عليها امانتها ، ومن ثم يتحقق اسلوب العمل الديموقراطي داخل الجامعة بين الاساتذة والطلبة على السواء .

واذا كنا نشكو من تكوين تنظيماتنا دائماً من القمة الى القاعدة سواء في تنظيماتنا السياسية ام الشعبية(٣) فإن الجامعة ايضاً قد سرى عليها نفس الشيء ، واصبح رؤساء الاقسام والعمداء والمديرون

(٣) انظر : د. فؤاد زكريا : اشتراكية العالم الثالث ، نظرة نقدية ، الفكر المعاصر ، اكتوبر سنة ١٩٧٠ .

بالتعيين ، وبتعيين من ترضى عنهم السلطة ، ومقاييس السلطة دائماً معروفة ، وعلى رأسها الطاعة لها ، ومعارضة جماهير الطلبة والاساتذة . ولكننا اليوم بعد ان رأينا نزول الجماهير الساحة ، فإن شباب الجامعات ، طلاباً واساتذة ، يطالبون بأن يكون رؤساء الاقسام وعمداء الكليات ومديرو الجامعات بالانتخاب لا بالتعيين ، فذلك حق لهم ، وأن يتم تمثيل الطلبة والمعيدين والمدرسين في مجالس الكليات ومجالس الجامعات فهم أدرى بمصالحهم من الكبار . من حق شباب الجامعة تكوين جمعياتهم الادبية والفلسفية ، حتى يمكنهم تربية جيل مستقل عن المقررات الرسمية ، وحتى يتم كشف الادباء والمفكرين الجدد . ان الرقابة الحقيقية هي تلك التي تمليها ضمائر الطلاب والاساتذة معها لا تلك الرقابة الخارجية الممثلة في رجال الامن أو فيمن يقوم بهذه المهمة من الزملاء . الجامعة هي الامينة على مصالح الشعب ، وتضم صوتها مع جماهير العمال والفلاحين والجنود والمثقفين الثوريين بأن يكون الحكم للأغلبية وبنزول الجميع على حكم الاغلبية .

واخيراً فإن مؤسساتنا الصحفية والاعلامية ملك للشعب ، والشعب ، بعد ان طرح شعاراته الجديدة التي تعلن عن اصراره على تكملة الشوط ، يود التعبير عن نفسه وخط مسيرته وشق طريقه ، ويطالب بأن تكون صحافتنا صحافة رأي لا صحافة خبر ، حتى يلتزم الشعب بقضاياه ويعي صياغاتها العلمية . يود ان يعرف ما ينفعه وما يضره ، حتى لا يختلط عليه الأمر ، فيلبس الضار ثوب النافع ، والنافع ثوب الضار . مهمة الصحافة واجهزةالاعلام في هذه الفترة هي توعية الجماهير ، وتحليل المواقف لا استجداء ضحكها بأبخس الأثمان ، وان كل فن كانت مهمته ملأ الفراغ السياسي لدى الشعب سيدينه الشعب الذي يود فناً يعبر عن مشاكله ويساعده في معاركه .

وان جمعياتنا الثقافية ، الجمعية التاريخية والجمعية الجغرافية وجمعية الاقتصادوالتشريع والجمعية الفلسفية ونوادي العلوم . . . الخ . لمن واجبها زيادة فاعليتها . وطرح قضايا الشعب المعاصرة في التاريخ والاقتصاد والسياسة والفكر ، وتكون مهمتها بجانب المجالس القومية المتخصصة في ارساء دعائم المجتمع الحديث الذي لا يتغير بتغير النظم أو القيادات .

فتحية للشعب الذي يأخذ مصيره بيده ، وتحية للمؤسسات الدائمة المعبرة عن مصالحه ، والامينة عليها ، والباقية دائماً مهما تغير الافراد .

٤ ـ الابعاد الحقيقيــة للمعــركــة(*)

ان معركتنا الحالية اكبر من أن نذكرها في الاسبوع الأول من يونيو كل عام لنلقي فيه المراثي والتأبينات لأنها واقعة كل يوم قبل الخامس من يونيو وبعده ، وما هذا اليوم المشؤوم أو المتفاءل به إلا توقيت حدوثها بعد ان اعد لها عشرات السنين من قبلَ ان لم أقل عشرات القرون . فالمعركة إذن أعظم من أن تكون حديث المناسبات وإلا لما كان هناك اختلاف كبير بينها وبين أعياد الميلاد أو ذكرى الأربعين أو الفية القاهرة . فما هي اذن ابعاد المعركة الحقيقية ؟ .

١ ـ بعض الإيضاحات المبدئية :

قبل ان ابدأ في تحليل الأبعاد الحقيقية للمعركة يحسن ان أوضح مواقفنا الفكرية التي تدل على درجة التزامنا بالواقع وقضاياه المصيرية خاصة بعد ان اصبح « منهج الايضاح » من أهم المناهج في العلوم الانسانية والذي يقوم بمهمة ازالة الغموض الذي يكتنف الظاهرة المدروسة . مهمة الايضاح اذن هي كشف النفس أمام نفسها دون لبس أو حيار أو قصور . وأهم هذه الايضاحات هي :

أولاً : لا توجد حلول سلمية لمسائل النضال لأن أساس النضال هو التحرر بالكفاح المسلح . قد يكون البحث عن الحلول السلمية وسيلة لكسب الوقت أو للتأثير في الرأي العام العالمي ، ولكن الكل يعلم سواء من يخصهم الصراع مباشرة أو من يحاولون احتواءه من بعيد استحالة هذه الحلول . ان مسائل النضال لا يحكمها إلا قانون الاقوى ، بل ان كثيراً من المعاهدات التي أبرمت لوضع الحلول السلمية سرعان ما يتم نقضها اذا قوي احد الطرفين لأنها في الغالب ما تكون في صالح الطرف الأقوى وقت

(*) كُتب هذا المقال في الذكرى الأولى ليونيو الحزين سنة ١٩٦٨، كرد فعل على ما كان يُكتب في صحافتنا الرسمية في ذلك الوقت ولم يُنشر من قبل.

ابرامها . وحدث تأميمنا للقناة سنة ١٩٥٦ بهذا المنطق لأننا كنا أقوى من معاهدة الجلاء سنة ١٩٥٤ فالأرض لا تعرف العقود ، والمصير يجهل الأوراق المسودة ، والمناضل لا يجلس على مائدة المفاوضات إلا اذا أيقن من الانتصار كما يحدث في مرحلة النضال الفيتنامي الحالية ، وكلنا نعلم ذلك ولا يحتاج الى ايضاح .

ثانياً : من لا يستطيع ان ينصر نفسه لا يستطيع المجتمع الدولي ان ينصره ، فالمجتمع الدولي دائماً مع الاقوى ، ولا يعرف إلا سياسة الأمر الواقع ، وان من يعملون بحقل الاعلام في الخارج يدركون ذلك تماماً بأن منطق الانتصار اقوى وابلغ من منطق الحق . وكلنا نعلم تنظيم المجتمعات الدولية وكيف تسيطر الدول الكبيرة على اعضائها ، والاعتماد على هذه الدول الكبيرة نفسها تبخير لنضال الشعوب وضياع للمشاكل القومية في ميزان القوى العالمي . فأصبحت مشكلة الوحدة الالمانية مشكلة بين الشرق والغرب ، والشعوب المناضلة حقاً ترفض وصايا الدول عليها كما رفضت ثورة الجزائر اية وصاية عليها قريبة كانت أو بعيدة ، وكما ترفض الثورة الفيتنامية حالياً وصاية اقرب الشعوب اليها واكثرها مداً لها بالعون ، وعدونا على علم بذلك تماماً عندما أعلن رفضه لقرار مجلس الامن وعندما اعلن رفضه أية تسوية لا تنبع من مصلحته وترعى ارضه وحدوده الآمنة فمهما قيل عن مواجهتنا للاستعمار العالمي والصهيونية العالمية فإننا نواجه على الأرض مباشرة قوة محدودة يمكن التغلب عليها بقوة محدودة مثلها .

ثالثاً : السياسة ليست هي الاخلاق ، وليست تطبيقاً لميثاق الامم المتحدة أو لاعلان حقوق الانسان أو للقيم الاخلاقية والمبادىء الدينية فذلك تصور الضعيف المتطهر الذي يعجز عن فعل في الواقع فينعزل ويلجأ الى الطهارة والقيم ، ويخلق عالماً مثالياً ينعم فيه كرد فعل على مأساته في الواقع الذي سلب منه . وتشهيرنا بالعدو على انه لا يعترف بالقيم الاخلاقية أو المبادىء الانسانية يجد آذاناً صماء في عالم قامت السياسة لديه على المصلحة وعلى نصر القوى . وان كان تراثنا القديم كما هو موجود في الشريعة أو في تاريخ الحروب الاسلامية مملوءاً بالانسانيات كان ذلك بعد نظر لكسب العدو وتحطيم معنوياته كما هو الحال -حالياً في حسن معاملة جبهة التحرير الفيتنامية الأسرى الامريكيين . ولكن عدونا يقوم على الشراسة والتخويف والارهاب ولا يعرف الوازع الديني أو الضمير الخلقي ، لذلك فإننا بتصورنا الاخلاقي للسياسة لن نجد آذاناً صاغية .

رابعاً : كثيراً ما يقال ايضاً ان حشد الامكانيات العربية من اجل المعركة يتطلب تأجيل موضوع الصراع الاجتماعي داخل العالم العربي خاصة بين الانظمة السياسية المختلفة في المنطقة ، ومن الصعب ان لم يكن من المستحيل بدء معركة مع العدو الصهيوني فكل طاقاتنا مستنزفة من الداخل بسبب انظمتنا السياسية . فقد ينطلق عدوان داخلي من القواعد العسكرية الأجنبية في العالم العربي « هويلس مثلاً » كما ان الشركات الاحتكارية الاجنبية في المنطقة تستنزف قدراً كبيراً من الطاقات التي يمكن حشدها في المعركة « عائد البترول » وتمنعنا من اسلحة يمكن استخدامها استخداماً فعالاً « سلاح البترول مثلاً » . وقد تمثل بعض الانظمة التقدمية في المنطقة مثلاً خطراً أكبر مما يمثله العدو المحتل بالنسبة لبعض الأنظمة

الرجعية . فلا تعارض اذن بين البناء الاشتراكي في الداخل وبين المعركة على الحدود ، كلاهما وجهان لمعركة واحدة . فمعركة البناء الاشتراكي هي معركة سياسية في ارجاع الحق « وهو الثروات » لاصحابه « وهي الطبقات الكادحة » ، والمعركة على الحدود هي في جوهرها معركة اجتماعية لأن العدو يود القضاء على الأنظمة التقدمية في المنطقة حتى يتمكن من استغلال المنطقة كلها افضل استخدام كالأسواق لتصريف منتجاته أو للبحث عن الأيدي العاملة الرخيصة أو للاستيلاء على ثروات المنطقة الطبيعية « البترول والممرات المائية » . وقد قامت ثورة اكتوبر في الوقت الذي كانت فيه روسيا تخوض حرباً مع الغزاة الالمان . فمن يدعي تأجيل النضال الاجتماعي لا ينوي خوض المعركة الحالية التي لا تنفصل عن قضية البناء الاشتراكي ولا ينوي خوض معركة اجتماعية مستقبلاً .

خامساً : يقال ايضاً ان المعركة هي كسب للوقت وان العدو يتضجر اكثر مما نتضجر نحن ، فهو لا يستطيع تحمل حرب الانهاك لمدة طويلة لأن قواه البشرية محدودة . اما نحن فنستطيع ان نتحمل ونصبر لأن طاقاتنا أوسع وقدرتنا على الصبر أعظم وان العدو ينتظر « جنرال الملل » ليقضي علينا من الداخل . وينشأ الملل حتماً من الانتظار السلبي ، أما الاستعداد للمعركة فلا يخلق أي ملل بل يمضي الزمان فيه بسرعة . فالقضاء على الملل لا يأتي بالصبر بل بالاستعداد الفعلي لأن العدو لا ينتظر انهيارنا بل يثبت اقدامه في الأرض ويبني المستعمرات .

٢ ـ الابعاد الوهمية للمعركة :

بعد هذه الايضاحات السابقة ، وقبل ان احاول تلمس الابعاد الحقيقية للمعركة أود أن أزيل الشبه عن بعض الابعاد الحالية التي يكثر الحديث عنها والتي يصعب وضع اليد عليها بالفعل حتى اصبحت أقرب الى الوهم منها الى الواقع . وأهم هذه الأبعاد هي :

أولاً : لقد كانت معجزة بالفعل ان يعاد تسليح قواتنا في مثل هذا الوقت القصير وفي مثل هذه الظروف الصعبة حتى اصبحت أقوى وأقدر مما كانت عليه قبل الخامس من يونيو ، وهذا ما ثبت بالفعل في ميدان القتال في الأيام الاخيرة . الاعداد للمعركة قد يكون أشمل وأعم لأنه يتطلب تجنيد كل القوى المادية والمعنوية من وضع أسس لاقتصاديات الحرب ، وإقامة الجيش الشعبي الذي كثر الحديث عنه وقت انعقاد المؤتمر القومي الاخير ، وإنشاء لجان الدفاع المدني ، وتوجيه اجهزةالاعلام ومرافق الدولة للحشد المعنوي ، ولن يسأم المناضلون ، فقد انتصرت ثورة الجزائر بأمكانياتها العسكرية المحدودة على جيوش احدى الدول الكبرى وعلى معدات حلف الأطلنطي كما اسقط الشعب الفيتنامي ببنادقه التي يحملها وراء ظهره مع الفؤوس طائرات اعتى الجيوش الحديثة واكثرها عدة وعتاداً ، وإلا لما كان هناك معنى لقولنا : لا صوت اعلى من صوت المعركة .

ثانياً : كثيراً ما نسوق حجة الكم ونقول ان مائة مليون عربي منتصرون لا محالة بمنطق الاعداد الغفيرة . ويصدق هذا المنطق عندما يؤدي التراكم الكمي الى اختلاف كيفي كما هو الحال في الصين

مثلاً ، ولا يصدق ان الاعداد الغفيرة مجرد نتيجة احصائية . وقد قامت حركات النضال دائماً على منطق الكيف ، فبدأ كاسترو بسبعة أفراد ، وبدأ محمد بن عبد الله بنفر أو نفرين ، بل ان منطق تراثنا مع منطق الكيف لا الكم ﴿ **كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله** ﴾ وهو المنطق الذي يستعمله عدونا لأنه منطق تراثه ومنطق الثورة في انتصار القلة المؤمنة على الكثرة الباغية ، وهو منطق شعب الله المختار كما يقولون ، وقد حذرنا من منطق الكم في تاريخنا القديم « ويوم حنين اذ أعجبتكم كثرتكم » وقد يكون هذا المنطق ايضاً هو السند في ثقافتنا في دور النشر في جامعاتنا وفي أعمالنا الفنية ، فالكم دون الكيف لا يساوي شيئاً وإلا ما حدث الخامس من يونيو .

ثالثاً : كثيراً ما نذكر امكانياتنا الهائلة وثرواتنا المادية والمعنوية ، فهناك البترول والممرات المائية والمناجم والزراعة والتصنيع ورصيدنا من العملات الصعبة في الخارج ، ومقدار تأثيرنا في السياسة الدولية وحتى في مصائر بعض الدول الكبيرة ، ولكن هناك فرقاً بين الامكانيات النظرية والحشد الفعلي ، ولن تنفع صيحات التخدير بحشد القوى ، نصفها أو ربعها ، لأن درجة هذا الحشد مرتبط بالأنظمة الاجتماعية السائدة ، ومن هنا جاء الارتباط الحتمي بين المعركة الداخلية لبناء الاشتراكية والمعركة الخارجية لتحرير الأرض ، والطريق لذلك هو مخاطبة شعوب المنطقة فهي الكفيلة بفرض نظمها التي تلائم تطورها الحالي ، وقد قام عمال البترول في حرب يونيو بفرض المعركة بالفعل على من أراد تجنبها أو مجانبتها .

رابعاً : نسمع كثيراً من حججنا الاعلامية المشهورة اننا اصحاب الأرض منذ أيام كنعان ، ويتقدم العدو بالحجة المعارضة ، ويدفعنا الى التبارز على هذا المستوى لأنه يعلم انه اعلم منا بتاريخ المنطقة ، وهو المسيطر على معظم الجمعيات والهيئات الدراسية في تاريخ الأديان وتاريخ الشعوب السامية ، وننزلق نحن معه ونجادل في هذه الحجة التاريخية ، ولكن المهم لدينا «لمن الملك اليوم ؟ » للشعب المطرود أم للغزو النازي العنصري ؟ تهمنا أرض اليوم لا أرض الأمس ، ويهمنا اليوم من يعيش عليها لا من عاشوا عليها بالأمس . يغرقنا العدو في المتاهات البيزنطية حتى لا نعي من واقعنا شيئاً وحتى نغفل الشعب الطريد ، فالماضي ما هو إلا ستار للحاضر ، والدين ما هو إلا قناع لتغطية حركة استيطانية اوربية من حركات الاستعمار .

خامساً : وكما نقع في متاهات الماضي نقع ايضاً في تمنيات المستقبل ، فيقال لنا ونقول لأنفسنا : المستقبل لنا ، وأن عامل الزمن يعمل لنا اكثر مما يعمل للعدو . وباستقراء الماضي من عام النكبة الاولى سنة ١٩٤٨ نجد ان العصابات الاولى قد تحولت بعد عشرين عاماً الى دولة قائمة على البطش ، وتستغل كل ما انتجه العلم في سبيل البقاء ، أما نحن فقد قمنا بثوراتنا الاجتماعية أولاً ، ثورات مصر والعراق والجزائر ، وكنا ما زلنا نخوض الشوط في طريقنا الى العصرية ، وجاءت الضربة لتوقف ، وترد ، والخوف ان يحدث في المستقبل ما حدث في الماضي ، أن يسبقنا الزمن بدل ان نسبقه أو على الأقل بدل ان نسير معه أن يسلبنا العدو الزمن ويسبقنا فيه . قد يكون اذن في انتظار المستقبل المشرق اعتماداً على تطور طبيعي

قصور في درجة عيشنا للحاضر وتوترنا به . لا بد أن يكون يومنا بعشرة أيام ، وعامنا بعشرة أعوام ، وقرننا بخمسة قرون حتى نستطيع ان ننتقل من الاصلاح ، الى النهضة ، الى التنوير ، الى التصنيع ، ثم الى التكنولوجيا في جيل واحد ، قد يكون هو جيلنا !

٣ ـ الأبعاد الحقيقية للمعركة :

اعني بالابعاد الحقيقية تلك الأبعاد التي يمكننا التركيز عليها واعطاء الأولوية لها حتى نقترب من يوم المعركة وهي :

أولاً : نحن في مواجهة حضارة وثيقة بالأرض ، ان شئنا قلنا حضارة ارض وإله وشعب . فنحن نواجه افكاراً تقوم عليها القوة المادية . عدونا يبحث عن ارض الميعاد أي ان هدفه ومستقبله في الارتباط بالأرض . ونحن نبحث عن ملكوت السموات كما هو واضح في كثير من مواعظنا الدينية . إله عدونا هو إله الشعب المختار الذي عقد الله معه ميثاقاً ابدياً ، ونحن ﴿ **خير أمة أخرجت للناس** ﴾ حسب تراثنا ، وأمة مستعمرة حسب واقعنا القريب نقع مع الأمم المتخلفة أو النامية دون ان نتلمس مصادر قوتنا في ﴿ **تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾ لقد ربطوا التوراة بالأرض ، وربطنا القرآن بالسماء ، ووعدهم إلههم بالأرض ، وهذا هو سبب قوتهم ، وتصورنا ان الله قد وعدنا بالسماء وبشرنا بالجنة ، وهذا هو احد أسباب قصورنا ، مع ان الله قد وعدنا الأرض ايضاً : ﴿ **وعد الله الذين آمنوا ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم** ﴾ . لم ينشأ بيننا حتى الآن « لاهوت الأرض » وما زلنا أسرى « للاهوت الكلمة » .

ثانياً : كما اننا في مواجهة حضارة قائمة على العنصرية فإننا في مواجهة حضارة تقوم على العلم الحديث وعلى آخر ما اخرجته العقلية الغربية من اختراعات ، كل شيء مدروس ، وكل خطوة قائمة على التحليل ، فحضارة العصر هي حضارة العلم . ونحن في طريقنا نحو العلمية الآن ما زلنا نؤمن « بالعامل المجهول » مع أن المعركة تطلب حساب كل شيء حتى نكون متأكدين من النصر مائة في المائة دون ان نترك شيئاً للصدفة أو للحظ . لا نستطيع ان نواجه النظرة العلمية إلا بالنظرة العلمية حتى نلغي من عدونا أحد عوامل تفوقه ، ويتأكد نصرنا لو استطعنا القضاء على بعض الجوانب الاسطورية التي ما زالت تتخلل حياتنا الثقافية وسلوكنا الاجتماعي .

ثالثاً : عدونا يعرف الواقع ، ويدرك طبائع الأمور ، ويخطط منذ خمسين عاماً لاغتصاب فلسطين ، ويخطط منذ عشرين عاماً لاسرائيل الكبرى ، ولن نقف أمامه إلا بعقلية من نوعه نخطط لازالة آثار العدوان ولاسترداد الأرض المغتصبة ، وتمثل المقاومة الفلسطينية هذه العقلية الجديدة التي تخطط لتحرير الأرض وذلك باتساع طرق المقاومة ، من المقاومة والهروب الى المقاومة والصمود الى المواجهة الشاملة .

رابعاً : نحن امام عدو يعرف الكثير عن نفسه ويعرف الكثير عنا ، وتعطي له اجهزة مخابراته كل ما يطلب ، ولا يقيم خطوة إلا بعد حساب دقيق وجمع للمعلومات ، يعلم تاريخنا وتاريخه ، وينشر ثقافتنا

وثقافته ، ويضع قواميس لغتنا ولغته ، ويدرس ديننا ودينه ، ويعلم قدراتنا النفسية ومقدرتنا على التخيل ، وقامت الدراسات العلمية الكثيرة في هذه الموضوعات . يقترب النصر اذن بعلمنا بأنفسنا وبه ، وبتاريخنا وبتاريخه ، وبثقافتنا وبثقافته ، ولا يكفي انشاء معرض للكتب بأسم « اعرف عدوك » بل لا يكفي ترجمة « دائرة المعارف اليهودية » أو « دائرة المعارف الصهيونية » بل تقوم أقسامنا للدراسات السامية بدراسة تاريخ العبرانيين ، وبمعرفة قدراتهم ونفسيتهم وحدود خيالهم وماضيهم واسباب قوتهم وعوامل انهيارهم كما فعل سبينوزا اليهودي لبني دينه وقومه . تقام المؤتمرات الدولية السنوية لتاريخ بني اسرائيل وللشخصية اليهودية ، ويكفي ان اللغة العربية عند عدونا تكاد تكون اجبارية ، واللغة العبرية عندنا مقصورة في أقسام اللغات السامية على عشرة طلاب في الجامعات الثلاث .

خامساً : نحن في مواجهة شعب وجيش يعطي للمعركة كل ثقله ، فالمقاتل هو المزارع والتاجر والصانع وأستاذ الجامعة . ويتأكد نصرنا عندما نلقي بكل ثقلنا في المعركة جيشاً وشعباً حتى تضيع من حياتنا القومية ثنائية المحارب والمتفرج ، المناضل والمشجع ، اللاعب والمهيج ، العامل والمتكلم . وقد انتصر الشعب الفيتنامي الآن على جيش الحكومة العميلة وعلى جيش الدولة الغازية كما انتصر الشعب الجزائري على جيش دولة حلف الاطلنطي . فالمعركة الآن ليست معركة الجيوش المتراصة بل هي معركة الشعوب ، ومن خلال هذه المعركة يخرج المناضلون ، ويتكوّن الحزب ، وينشأ القادة .

٥ ـ الفـــلاح في الأمثـــال العاميـــة(*)

هذه محاولة « للتنظير المباشر للواقع » لوضع الفلاح في وجداننا القومي،وتعتمدعلى تحليل الامثال العامية كمادة حية وضعها شعورنا التاريخي على مرّ العصور . فالأمثال العامية تحتوي على صورة الواقع ، وهي لا تخطىء كالوحي تماماً . وهي محاولة هادفة تساهم في الاحتفال بعيد الفلاح لا عن طريق المباركة لما قد تم ولكن عن طريق المبادرة لما سيتم . ومع ذلك فهي مجرد محاولة للتنظير دون اية تطبيقات فعلية ، تعبر عن عواطف اكثر من تعبيرها عن تحليلات علمية ، ومن ثم فقد تخلو من العمق وتقترب من السطحية ، لذلك يمكن وضعها على حساب الأدب الشعبي اكثر من وضعها على حساب العلوم الاجتماعية أو على اقصى تقدير يمكن اعتبارها دراسة تطبيقية للمنهج الفينومنيولوجي (تحليل الظواهر الشعورية باعتبارها تجارب حية) وذلك بارجاع الأمثال العامية الى مضامينها الحية في الشعور الجماعي ، فهي محاولة لفهم النصوص عن طريق Sitz im Leben ، ومن ثم فأهمية هذه المحاولة اكاديمية خالصة(**) . قد يختلف في تفسير الأمثال ولكن الواقع الاحصائي هو مقياس الصدق .

(*) كتب هذا المقال سنة ١٩٦٩ على ما اذكر بناء على طلب مجلة «الطليعة» احتفالاً بعيد الفلاح، ولكنه لم ينشر دون إبداء أسباب. وهذه صياغة ثانية للمقال من المسودة لأن الصياغة الأولى لم تُرجع إليّ.

ومصدرنا للأمثال العامية هي المجموعة الممتازة لمحمود تيمور: الأمثال العامية.

والاحصائيات من كتاب الجيب السنوي للاحصاءات العامة الجهاز المركزي للتعبئة العامة والاحصاء، ١٩٦٦ .

(**) من المراجع التي يظهر فيها عيوب المناهج التاريخية والاجتماعية:

H.C.Ayrout: Fallahs d'Egypte

W.S.Blackman: Les Fallah de la Haute - Egypte

J. Berque: Histoire sociale d'un village égyptien au xx siècle.

فبالرغم من اننا شعب عرف بكثرة الامثال العامية التي تعبر عن حكمته وتجاربه وتكون مصدر القيمة ومعياراً لسلوكه نجد ان الامثال العامية التي تتعلق بالفلاح ، وهو عصب مصر وقلبها النابض ، قليلة للغاية . فمن ٣١٨٨ مثلاً لا توجد إلا ثمانية فقط يذكر فيها اسم الفلاح صراحة ، والباقي تقتبس الصور الريفية من زرع وحصد وري وثروة حيوانية وطير . . . الخ وهي ايضاً لا تتجاوز الثمانين كلها تعبر عن اوضاع الظلم والطغيان من ناحية ثم عن حال الفقر والمسكنة من ناحية اخرى ثم عن ثورة مكبوتة لا بد من ان تنفجر يوماً حتى يصير الفلاح صاحب ارضه ، وتصبح ارضه له ، وتصبح مصر كلها للغالبية العظمى من سكانها وهم الفلاحون الذين « ان عاشوا اكلوا الدبان وان ماتوا ما يلاقوش الا كفان ! » .

ان اهم ما يميز الريف المصري هو تجانسه عبر العصور . ويقال عادة ان الفلاح لم يتغير كثيراً عن الفلاح المصري القديم بقامته وهيكله ، وبجلبابه وبقسمات وجهه ، وبعاداته وتقاليده ، بشادوفه وطنبوره ، ولكن الذي دام معه أيضاً هو فقره ومرضه واميته التي لم تستطع مصر بتاريخها الطويل ، منذ خمسة آلاف عام وبدولها المتعاقبة وبحكامها على التوالي ان يتغلبوا على هذا الثالوث المعروف(*) .

وتجمع الامثال العامية على ان الفلاح قد حكم عليه الى الابد بحاله هذه ، وكأن يداً خفية ثبتته على هذا الوضع الى ابد الآبدين ، وهو ما اشير اليه بخاصة الثبات أو الاستمرار(**) . فالفلاح له أصل لا يغيره « اكل فوله ورجع لاصوله » ومهما تغير الفلاح وتحسن حاله وحسن شكله فإنه فلاح « ما يغرك تحفيفي ، الأصل في ريفي » .

وتدل الأمثال العامية التي تشير الى لفظ « الفلاح » صراحة الى حقيقة واحدة تطابق واقعه الابدي ، وهي ان مشكلة مصر هي انها لم تكن في تاريخها لابنائها ، وبالتالي فلم تكن مطلقاً للفلاحين الذين يكونون اكثر من نصف السكان . فالفلاح قد حكم عليه الى الابد بأن يكون تابعاً للأرض لا صاحباً لها ، وقدر عليه ان يكون عبداً لغيره لا سيداً لنفسه . لن يتغير الفلاح وسيظل هكذا الى الابد ، بل ان التغير مستحيل « ان طلع من الخشب ماشة يطلع من الفلاح باشا » . يستحيل على الفلاح ان يصبح صاحب ارض ، ويستحيل على العبد ان يصير سيداً !

(*) يقول الشيخ الشربيني في «هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف»: «ان أهل الريف طبعهم كثيف ، وأخلاقهم رذيلة ، وذواتهم هبيلة ، ونساؤهم مزعجات ، وذلك من كثرة معاشرتهم للبهائم ، وملازمتهم لشيل الطين ، وعدم اختلاطهم بأهل اللطافة ، وامتزاجهم بأهل الكثافة كأنهم خلقوا من طينة البهائم . . فهم ملازمون للمحراث ، دائرون حول الزرع ، غاطسون في الجلة والطين ، غير مكترثين بالصلاة والدين ، لا يعرف الواحد منهم غير الساقية والفارقلة ، وشيل الطين والجلة ، والعياط والغارة ، والطبلة والزمارة ، اذا اقاموا افراح لا تكون إلا بالعياط والصياح ، وشاهدنا كثيراً من أفراحهم ، وما يقع فيها من عدم نجاحهم ، ان حصل منهم الكرم بالاضطرار «عن احمد أمين . قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية . الفلاح ص ٣١٠ - ٣١١ ويقول ايضاً : «ولكن نحمد الله الذي اراحنا من الفلاحة وهمها ، ولم تكن لأبائنا ولا أجدادنا ، فلا الاجناد تطابني بحال ولا الديوان يخلط في عدادي . . فالفلاحة على كل حال بلية» . عن مقال عبد الليل حسن : «صوت الصامتين يعلو» مجلة الكاتب ، أغسطس ، ١٩٦٤ .

(**) الأب عيروط : «الفلاحون » ص ١٢ - ١٦ وأيضاً جمال حمدان : «شخصية مصر» .

ولا تجدي مع الفلاح كل محاولات الاصلاح فالحال ميؤوس منها « عمر الفلاح ان فلح » ! حتى ولو نال الفلاح بعض حقوقه من مشرب أو مأكل أو ملبس أو مسكن فإنه يظل فلاحاً أي مستعبداً ، جاهلاً ، مريضاً ، ذليلاً ، وكأنه قد طبع على ذلك « الفلاح مهما اترقى ما تروحش منه الدقة ! » . وكان طبيعياً ان يتحول وضع خمسة آلاف عام الى طبع . مهما قدم اليه من غذاء فانه يظل سيء التغذية ، ومهما قدم اليه من علاج فإنه يظل مريضاً ، ومهما قدم اليه من علم ومعرفة فإنه يظل جاهلاً « وكل الفلاح سنتين تفاح تضربه علقة ينزله جلوين » .

ومهما اتى الفلاح من خير الى الناس فإنه غير مقبول بشخصه ، ومهما حرث وزرع وحصد وقدم محصوله لسكان المدينة فإنه مرفوض لقذارته وجهله ومرضه ، يؤخذ منه عمله ويرفض له وجوده كانسان « يغور الفلاح بزيارته وحمارته » .

ويعمل الفلاح بلا أجر ، يعمل سخرة ، وقد تعمل قرية بأكملها سخرة ويقع العبء كله على كاهل القرية « العونة (السخرة) يا فلاحين قال من كل بلد راجل » فهذه ضريبة من ساعديه عليه ان يدفعها لصاحب الأرض أو للسلطان أو لفرعون .

ان اقصى ما يطالب به الفلاح هو قوت يومه ، أن يكفيه رزقه للعيش ، وان يكون لديه الحد الادنى منه ، ما يستطيع ان يقيم به أوده ، فاذا تحقق له ذلك اصبح سلطان زمانه « فلاح مكفي سلطان مخفي » .

ان اقصى ما يتمناه الفلاح هو الماء ، وأن ينحدر اليه الماء من أعلى حتى يستطيع سقاية الزرع ، وتقاس قدرة الفلاح بهذا المقياس « ان كنت فلاح ولك مقدرة على فحلك (الجدول) من ورا » ، وواضح ان السقاية تتم بالطريقة الطبيعية بأن يهبط الماء من أعلى الى اسفل دون أن يصعد الماء من أسفل الى اعلى كما تفعل ماكينات الري ، فالماء هبة من الله ، وصدقة الاقطاعي ، وكالمطر بالنسبة للمزارع في الصحراء « ان نطرت ع السلاح (سلاح المحراث) يا سعد الفلاح » . والفلاح يموت دون مائه فالماء حياته « ما يموت ع السد إلا قليل الفلاحة » ، فالفلاح ينتظر أن يروي الاقطاعيون أولاً ثم يموت انتظاراً لما يتبقى من ماء ليروي فدانه .

وقبل الثورة كان هناك الفا اقطاعي يملكون خمس الأراضي ، ويستغلون ثلاثة ملايين من الاجراء الزراعيين ، ودخل الاقطاعي ستون ألفاً من الجنيهات . وكانت بعض العائلات تملك اكثر من ثلاثين ألف فدان بالمقارنة الى ثلاثة ملايين من صغار الملاك ابتداء من خمسة افدنة الى بضعة قراريط ، لا يزيد متوسط دخل الفرد على ثمانين جنيهاً هو وأسرته . والملاك كلهم حالياً ثلاثة ملايين ويبقى حوالي اثنا عشر مليوناً لا يملكون شيئاً ، ويقل دخلهم السنوي عمن يملك نصف فدان أو عن أقل درجة في السلم الوظيفي . وتصور الامثلة الشعبية وضع من لا يملكون ، وهم الغالبية العظمى من الفلاحين « لا بيت ملك ولا طاحونة شرك » أو « لا البيت ولا الغيط » وبالتالي فهو فلاح لا صلة له بما يحدث في الأرض « لا له في الطور ولا في الطحين » ، ولا دور له فيما يحدث في بلده ،

ويدرك الحس الشعبي الاقطاع الجديد المتستر في الريف « اللي يأكل كباب يبقى ورا الباب » . وهذا الاقطاع الجديد هو المتستر في ملاك العشرين فداناً الى المائة وهم ٢ , ١٪ ويملكون ٢ , ٢٥٪ من الأرض أي أن واحد في المائة من الملاك يملكون ربع الأرض تقريباً ، وهي الطبقة التي ورثت مجتمع الـ ٢ , ٠٪ الذي كان يملك ١٠٠ فدان فأكثر أي حوالي ٢٧٪ من الأرض . ومن ثم فقد اتسعت قمة الهرم من ٢ , ٪ الى ٢ , ١٪ اي الى حوالي ستة اضعاف . ثم لجأ الاقطاع الجديد الى تحويل الأرض الى بساتين من ٩٤ ألف فدان سنة ١٩٥٢ الى ١٧٨ ألف فدان سنة ١٩٦٥ وهي زيادة بنسبة ٩١٪ .

فاذا كانت المساحة المزروعة ستة ملايين فدانا ، وكان لدينا من الاجراء الزراعيين اثنا عشر مليونا يكون نصيب كل فلاح اجير نصف فدان . وهذا هو الاصلاح الزراعي المنتظر . واذا كان متوسط دخل الفدان مائة جنيه سنوياً على احسن تقدير كان نصيب الفلاح الاجير من الدخل القومي ما يعادل خمسين جنيهاً أقل من نصيب دخل أقل موظف في السلم الوظيفي . وعلى هذا النحو اصبح كل من يملك اكثر من نصف فدان اقطاعياً يسرق غيره . فصاحب الفدان يأكل خبز فلاح آخر ، وصاحب الخمسة افدنة يأكل خبز عشرة اجراء زراعيين ، ومالك المائة فدان يأكل خبز مائتين !

ويمكن لكل فلاح ان يزرع نصيبه من الأرض وهو نصف فدان دون ما حاجة الى ادخال الآلات الحديثة التي تفيد في حالة نقص الأيدي العاملة ، وهذا ما يحدث في الريف المصري لأن الزراعة الآلية يمكن ان تستغني عن اربعة اخماس المزارعين أي عن عشرة ملايين فلاح اجير ، ولا يمكن للصناعة الآن ان تستوعب هذا العدد .

ويمكن ضم الانصاف افدنة في مزارع جماعية داخل قرية يشرف عليها الفلاحون انفسهم ، ويتم بعدها تقسيم الدخل عليهم ، والريف مهيأ نفسياً لهذا النوع من المزارع الجماعية كما تدل الأمثلة الشعبية « زي قواديس الساقية الصغير يشخ ع الكبير » أو « زي قواديس الساقية المليان يكب ع الفارغ » أو « الزرع زي الاجاويد يشيل بعضه » .

وحتى في ظل الحكومات الوطنية كانت مصر للبورجوازية الوطنية ، ولم تكن لمجموع الفلاحين الذين يبلغون حوالي ١٧ مليوناً من المواطنين أي اكثر من نصف عدد سكانها ، ولم يحدث مرة واحدة في تاريخ مصر ان وجه الاقتصاد الوطني لصالح الغالبية العظمى للسكان ، ولم يحدث مرة واحدة في تاريخ مصر ان وزعت الدخول طبقاً لأصحاب المصلحة الحقيقية وطبقاً للعمل وحده . والفلاح اكثر عملاً من العامل ، فإنه يعمل في الحقل من الشروق الى الغروب في أسوأ ظروف ممكنة بالنسبة لاترابه من المزارعين في شتى انحاء العالم ، فالأرض بالنسبة له هي عرق وجهد « الأرض مش شهاوي دي ضرب ع الكلاوي » .

ومع ذلك فنصيبه من الدخل القومي أضعف الأنصبة خاصة بالنسبة الى تجار الجملة وملّاك العقارات والمقاولين والمغنين والراقصات .

ولم يحدث مرة واحدة في تاريخ مصر ان وعت الفئات الاجتماعية الاخرى بمشكلة لمن خير مصر ؟ ولصالح من يتم توزيع الدخل ؟ فقد كان وضع العمال الطبقي هو نفس وضع الفلاحين خاصة وان العمال الزراعيين يربطون بين الفئتين ، ولكن الوعي العمالي الطبقي كان اسرع تكويناً وادراكاً من وعي الفلاحين في الريف ، فبدأوا في اوائل هذا القرن بتكوين وعي طبقي منفصل ،واستطاعوا الحصول على امتيازات طبقية ، واقتربوا من طبقات الموظفين في المدينة ، وابتعدوا عن طبقة الفلاحين ومجتمع الريف . اما الطبقات المثقفة فلم تع حتى الآن وضع الفلاحين ، وما زالت أسيرة طبقتها في تفكيرها ، وما زال التخطيط يتم لصالح الأقلية المسيطرة ، والطبقات السائدة ، ومن بيدهم السلطة واخذ القرارات ، في حين ان ٦٢٪ من سكان مصر يشتغلون بالزراعة . وقد قيل ان اهم ما يميز مصر هو التجانس والوحدة في حين ان اهم ما يميزها هو ان هناك عدة أمصار داخل مصر ، كل منها يمثل دائرة مغلقة ، وكل منها تعيش بطريقتها الخاصة : الريف والمدينة ، الامي والمتعلم . ومن ثم فلم تكن مصر في يوم من الايام ملكاً لابنائها . فقد توالى عليها الغزاة الطامعون من الخارج أو المستعبدون من الداخل ، لم تذهب خيرات مصر قط الى سكانها بل كأنت دائماً بقرة حلوباً لغيرهم ، فهم في نفس الوقت غرباء عنها ، يأنسون بها ، لا تعطيهم شيئاً ويرونها « أم الدنيا » .

لم يحدث مرة واحدة في تاريخ مصر ان ساوى مجتمع القرية مجتمع المدينة ، فقد حرمت القرية نفسها من زراعتها وارسلتها الى المدينة ، واخذت المدينة كل حقوقها من ماء نقي للشرب ، ومجار للتصريف ، وكهرباء للانارة ، وخدمات عامة ، وتخلفت القرية ، وشرب الفلاح ماء النيل المطمى ونزح منزله كلما طفح ، واستضاء بمصباحه الزيتي ، في حين انه لا يتعدى سكان المدن اكثر من ربع سكان مصر حوالي ٢١,٥٪ من تعداد السكان .

وكان طبيعياً ان ينشأ من هذا الوضع كثير من الأمثلة الشعبية عن الوضع الطبقي في مصر « ايش جاب التين للتنين ، وايش جاب الترعة للبحر الكبير ، وايش جاب العبد لسيده ؟ قال : لده طلعة ولده طلعة » . واستعملت الصور الريفية عن استغلال الاقطاع للفلاح ، فمن يبدأ في اخذ المحصول ينتهي الى اخذ الأرض ذاتها . « اللي يأخذ البيضة يأخذ الفرخة » ، فقد اصبح المحصول في ذهن الفلاح ملكاً للغريب ، « اردب ما هو لك ما تحضر كيله تتغبر دقنك وتتعب في شيله » ، كما اصبح كل ما يزرعه الفلاح نقمة عليه « وما تغرسه ايديه ينقلب عليه » ، ويكون جزاء الفلاح هو جزاء سنمار « ازرع ابن آدم يقلعك » ، وأصبح جهد الفلاح ضائعاً ، ما يجمعه في سنة يضيع منه في لحظة « اللي تجمعه النملة في سنة ياخده الجمل في خفة » . تعبر هذه الأمثلة عن صورة الطغيان في الريف بالصور الريفية نفسها ، فالنملة هي الفلاح الضعيف والجمل هو الاقطاعي الكبير . اصبح المحصول غريباً على الفلاح كما اصبح الفلاح غريباً على محصوله « ايش لك في الحبوب يا جعبوب » . ويفرح الفلاح حين الحصاد ولكن المحصول ليس له « يا فرحة العولا (الوضيع الذي يعيش عالة على غيره) يلم الزرع لأصحابه » . فاذا حدث واخذ جزءاً من محصوله فإنه يعلف به مواشيه أو ينفقه على ارضه وسماده « اللي يعمل به الجدي يعلق به

الحمار »(*) .

وفي مقابل هؤلاء المعدمين هناك الاقطاعيون الذين يملكون كل شيء : الأرض ، والماء ، والطاحونة « ماخلاش في القناني شراب » ، والاقطاعي هو الواحد ، والفلاحون هم الكثير ، فالله واحد والخلق كثير « الجزار ما يخافش من كتر الغنم » ، ومهما تظاهر الاقطاعي بتحسين حال الفلاح فإنه في الحقيقة لا يرمي من وراء ذلك إلا مصلحته الخاصة ، شراء صوته في الانتخابات أو تكوين عصبة له لأن « الحداية ما ترميش كتاكيت » . ، واصبح الفلاح تابعاً للاقطاعي في حياته ورزقه وصوته واصبح « زي قواديس الساقية مشنوق من رقبته ورجليه » ، وبالرغم من ان نظام السخرة قد الغي سنة ١٨٩٣ فإنه قد عمل به وقت الفيضان أو الدودة أو الجراد أو لحساب الاقطاعي . ومهما قدم الاقطاعي من انجازات للفلاحين فإنه يعطيهم قيراطاً ويأخذ عشرة ، ولم لا ما دامت الزكاة واحداً على اربعين من الدخل ، لا تزيد على ٢,٥٪ ، وما دامت الصدقة ليست لها حداً أدنى « قالوا شكرنا غنام طلع حرامي » ، فالجمعية التعاونية أتت للتسويق ، والفلاح ما زال يشتكي من موظفيها ، ولجان العشرين كونت لتحرير الفلاح من سيطرة الاقطاعي ، ولكن تسلل اليها الاقطاعيون القدامى والجدد كما حدث في كثير من الحالات ، وصدرت قرارات بحل اللجان كما صدرت قرارات من قبل بتشكيلها!

ويحمي الاقطاعي الكبير الاقطاعي الصغير ، والدولة على رأس هذا الهرم الاقطاعي كله والحامية له ، ولا ينتظر ان تكون الدولة في جانب الفلاح « هي القطة تاكل ولادها » !(**) .

وفي هذا الوضع اصبح السلوك الامثل هو « الطاعة « اربط الحمار مطرح ما يقول لك صاحبه » واصبح الفلاح « اقرب م المعزة للرباط » يفعل ما يؤمر به . والطاعة تقوم على الجهل والجهل يغذي الطاعة ويقويها « ان دخلت بلد تعبد عجل حش واطعمه » فالفلاح يساير الناس ويعطي صوته للعمدة وهو ما يطلب منه . ومع الطاعة يدخل الايمان بالقضاء والقدر والبخت والنصيب « قيراط بخت ولا فدان شطارة » وقد ادى هذا الوضع ايضاً بالفلاح الى الذل والمسكنة والرضا بالضيم « ان عضني الكلب ماليش ناب اعضه وان سبني النذل ما ليس لسان اسبه » كما انتهى بالفلاح الى تملق السيد « ان كان لك حاجة عند الكلب قول له يا سيد » فهذه حيلة العاجز ، وووقع الفلاح في السلبية المطلقة « بأيده ولا بالمنجل » مع ان اليد القابضة على المنجل قد اصبحت في الدول الاشتراكية رمزاً لثورة الفلاح(***).

(*) يتحدث الشيخ الشربيني عن الملتزم قائلاً : « والفلاح يربي الدجاج وقد لا يأكل منه شيئاً ويحرم نفسه وعياله من خوفه من الضرب والحبس ومثل الدجاج السمن فيبقيه لأجل هذه البلية » المقال المذكور ص ١٤٠ .

(**) لا يعرف تاريخ مصر من ينكر ان الطغيان والبطش من جانب والاستكانة أو الزلفى من الجانب الآخر هي من أعمق وأسوأ خطوط الحياة المصرية عبر العصور ... جمال حمدان : شخصية مصر ص ٤٧ .

(***) واذا قلنا الأوتوقراطية «فقد قلنا جرثومة الطغيان» نفس المصدر ص ٥٢ .«وليس يقصد بالفرعونية في هذا فرعون وحده بطبيعة الحال بل وتلك الشرنقة الكثيفة من الاقطاع والكهان والموظفين من القمة حتى «شيخ البلد» فكان هيكل المجتمع يتحلل في عناصره الأولية الى: ملكية اوتوقراطية طاغية تعتمد على أعمدة ثلاثة: لاندوقراطية، اقطاعية عامة (ملاك الأرض)، وثيو قراطية اقطاعية هي =

والفلاح المصري من اشد فلاحي العالم سوءاً للتغذية ،حافي القدمين ، جلباباً واحداً في السنة ، ينزل هو وماشيته في دار واحد ، لا يرى اللحم إلا مرتين في السنة ، عيد الأضحى واحدى الموالد المحلية ، وفاء لنذر أو قدوماً لضيف أو سقوط دجاجة من أعلى السطح ! . . ونظراً لمقدار الجهد المبذول ، واعتماداً على العمل اليدوي دون الآلة فإن سوء التغذية يتحول لديه الى جوع حقيقي(*) . وكل ما يرجوه الفلاح هو ما يقيم به أوده لا يطلب اكثر من ذلك « اللي عنده عيش وبله عنده الفرح كله » ، ويقوي فيه ذلك الايمان بالقضاء والقدر ، والايمان بالطبقات ايماناً دينياً ، وبأن الناس ينقسمون بالطبيعة الى فلاح وموظف حكومي ! الخبز وحده هو ما يقيم الاود ولا شيء سواه وهو اقصى ما يبغي الفلاح « ان حضر العيش يبقى المش شبرقة » ، وكذلك في الملبس يرضى الفلاح بأقل القليل ، بأسوأ لباس ما دام يعيش « ان لبست خيشة برضه عيشة » . وتكون مهمة الزرع هي الكفاية لا الغنى أي القوت لا الحياة الناعمة « الزرع ان غنى ستر » .

ويتمثل الفقر في دين الفلاح فكثيراً ما يحدث ان يخرج الفلاح مديوناً بعد جهد عام في شق الأرض وكأنه يعمل سخرة بقوت يومه الذي تكفله له الأرض ، الحقل والقناة ، حتى اصبح الدين مرتبطاً في ذهنه بالزرع « داين وازرع ولا تداين وتبلع » . فاذا صرف الفلاح قرشاً يقال له « لكن تضيع وتبعزق ولا تخلي فلوس واحنا خايفين ينكسر عليك مال السلطان » فالسلطان له حق في مال الفلاح كله ، ومال الفلاح هو وديعة السلطان لديه ! ويرد الفلاح « وانا مكسور على من مال السلطان قرشين » فكل مال الفلاح دين عليه للسلطان . وتزيد الضرائب عليه وهو لا يجد قوته ، وتفرض عليه الجباية الجديدة وهو لا يجد الخبز « قالوا الجمل اعقلوه قالوا هو قايم بطنه » .

وقد أدى الفقر بالفلاح الى القناعة والاكتفاء بأقل القليل وضياع روح الثورة والطموح « ان فاتك لبن الكندوز عليك بلبن الكوز (الماء) » في مقابل ساكن المدينة الذي يغلب عليه التطلع الطبقي والذي يصبح ويمسي على أمل الصعود درجة اسوة بمن فوقه ، واصبح الفلاح « من عيلة أبو راضي ، المشنة مليانة والسر هادي » . اصبح دواء الفلاح ليس الثورة بل زيادة في الارهاق وامعاناً في الذل « جمل بارك من عياه قال حملوه يقوم ! » واصبح الفلاح يلعن الغلاء والفقر « الله لا يرجع الغلا ولا كياله » ويلجأ الى الله ويعزي نفسه بالقدر .

= الأخرى متورمة (رجال الدين) الى جانب بيروقراطية منتفعة متضخمة، والكل يقوم على قاعدة عريضة من بروليتارية فلاحية مسحوقة، نفس المصدر ص ٥٤.

«كان الاقطاع هو القاعدة الأصولية والاستغلال المطلق هو الأمر اليومي . ولقد كانت السخرة والكرباج والتعذيب من وسائل الارهاب منذ الفراعنة وحتى العثمانيين ، وكانت تتدرج على كل المستويات ابتداء من الحاكم خلال الباشا والعمدة حتى الخفير النظامي » نفس المصدر ص ٥٥ .

« فمن ناحية اخرى بحث الفلاح عن التعويض عن المياه في الحياة الأخرى ، فكان الدين ملجأه ومهربه . . . ومن ناحية اخرى كانت الحياة الجديدة تعويضاً عن الحياة الجيدة » نفس المصدر ص ٥٩ .

(*) اما الفلاح في نظر الحكومة فهو يظل دائماً القاصر الذي ينبغي ان تأمره بكل شيء والعاجز الذي يجب ان تنوب عنه » عيروط . . ص ٣٥ .

والامية هي الاقنوم الثاني من الثالوث المقدس : الفقر والجهل والمرض وهي الأمية الابجدية أولاً حتى يمكن بعد محوها ان يتصل الفلاح اتصالاً مباشراً بالفكروان يمارس الفهم ويتعلم التفسير ، ويصيب ويخطىء في تعامله مع المكتوب . وفي مثل هذه المجتمعات التقليدية يمكن محو الامية الحضارية بالطريق الشفاهي عن طريق السماع كما كان القدماء يفعلون ، ويمكن لوسائل الاعلام الحديثة المساهمة في هذا الطريق بعد توجيهها لخدمة الاغلبية . وبالامية استطاع الاقطاع ان يسوق الفلاحين كما يريد « اللي بيقول حه يسوق العجول الكل » . وقد استطاعت كوبا ان تمحو الامية من الريف في عام واحد اغلقت فيه المدارس والجامعات ، ونزل الجميع الى الريف ، وما ايسر ذلك خاصة وان الجامعات يتخرج منها عشرات الألوف ينتظرون التوظيف عاماً حتى يتم توظيفهم عن طريق القوى العاملة .

والمرض هو الاقنوم الثالث من الثالوث المقدس ، وهو يمثل حلقة مفرغة في الريف اذ تصرف الدولة ملايين من الجنيهات للقضاء على البلهارسيا ثم تعود من جديد من الحفاء أو شرب ماء النيل أو الاستحمام في القنوات مع ان استعمال طرق الوقاية أقل تكلفة واقصر طريق للشفاء . وفي الريف ٩٠٪ من الفلاحين مصابون بالبلهارسيا ، ٦٥٪ مصابون بالملاريا ، ٦٪ مصابون بالعمى الكامل ومع ذلك ، فهناك ٨٠٪ من الأسرة في المدن !

وبالرغم مما يتم في كل عصر من تحسين لأحوال الفلاح فإن وضعه العام ما زال كما هو ، لم يتغير كثيراً ، لأن هذا التحسين لم يأت بثورة داخلية من الفلاح نفسه بل كهبة من الحكومة له ، يقاطعها الفلاح لأن صورة الحكومة لديه هي صورة الملتزم والباشا والاقطاعي والمشرف الزراعي والمهندس وموظف الجمعية التعاونية وامين الاتحاد الاشتراكي والخفير والعمدة وناظر المحطة وساعي البريد ، فهو يقاطع مراكز الخدمة الاجتماعية ونوادي الريف وقصور الثقافة . الفلاح كما هو لم يتغير يعمل بالدين ، ويجري وراء قوت يومه « قالوا ابو فصادة بيعجن القشطة برجليه قال كان يبان على عراقيبه » .

ولن تجدي أنصاف الحلول شيئاً : فالحل في مشكلة الأرض ذاتها التي ما زالت باقية : اثنا عشر مليوناً من الاجراء الزراعيين لا يملكون شيئاً ، ومن يملكون اكثر من عشرين فداناً حتى المائة في الغالب يقطنون في المدينة وأصحاب المناصب العالية ، فلا تجدي الاصلاحات الجزئية شيئاً في اعادة توزيع الدخل بين الفقراء مرة أو بين الاغنياء مرة ولكن لم يحدث حتى الآن توزيع الدخل بين الفقراء والأغنياء : « قالوا للجمل زمر قال لا شفايف ملموسة ولا صوابع مفسرة » .

والآن ، ان قصة الأرض في مصر هي قصة الطغيان(*) فالأرض لم تكن للفلاح ابداً بل كانت ملكاً للاقطاعي في صورة فرعون أو لمحمد علي أو ممثله أو للاقطاعي الكبير أو الصغير . وحتى الآن فإن خريطة ملكية الأرض في مصر تدل على تسطيح الاقطاع بعد تعميقه وهو ما يسمى بالاقطاع الجديد الذي يتمثل فيمن يملكون ابتداء من عشرين فداناً حتى مائة وهم يمثلون ٢,١٪ من الملاك ويملكون ٢,٢٥٪ من

(*) هز القحوف ص ٥٧ . . . جمال حمدان : شخصية مصر ـ ص ١٢ .

الأرض أي أن عشر الملاك يملكون ربع الأرض ! ومن يملكون من خمسة الى عشرة فدادين يمثلون ٣,٤٪ من الملاك ويملكون ١٧,٧٪ من الأرض أي أن أقل من ٥٪ من الملاك يملكون حوالي خمس الأرض . أما من يملكون اقل من خمسة فدادين فانهم يمثلون ٩٤,٥٪ من الملاك ويملكون ٥٧,١٪ من الأرض أي ان تسعة اعشار الملاك يملكون نصف الأرض ! لقد كان عدد الملاك قبل الاصلاح الزراعي سنة ١٩٥٢ حوالي ٢,٨٠١ ألفاً من الملاك واصبح سنة ١٩٥٦ - ٣,٢١١ الفاً من الملاك ، أي لم يزد عدد الملاك اكثر من نصف مليون مع ان المعدمين حوالي اثنا عشر مليوناً !

وان ما يهدد الريف الآن خطورة الاقطاع الجديد اذ يعامل المالك حتى ولو كان بضعة قراريط الاجير كما يعامل الاقطاعي الكبير المالك الصغير ، ويقوم بتمثيل دور الاقطاعي القديم على المالك الصغير ، كما يعامل صاحب الخمسة افدنة من يملك أقل منه معاملة الاقطاعي الكبير ، ويعامل مالك العشرة افدنة من يملك أقل منه معاملة الاقطاعي ، ويعامل مالك العشرين فداناً من هم أقل منه معاملة الاقطاعي . . . الخ . ويستمر الاقطاع القديم في صورة جديدة من حيث البناء النفسي .

هذا بالاضافة الى الملاك الغائبين الذين يقطنون المدينة ويزاولون مهناً اخرى غير الزراعة ، فيأخذون من الدخل القومي مرتين بحكم الوظيفة . فهم ملاك في القرية ، والملكية وظيفة وهم موظفون في المدينة وتلك وظيفة ثانية . فاذا كانوا يملكون مائة فدان في القرية فانهم يستحوذون على الدخل القومي لمائتي فلاح اجير ، واذا كانوا في نفس الوقت موظفين في المدينة في الدرجة الأولى فانهم يستأثرون بالدخل القومي لعشرة موظفين في المدينة ، وإن كانوا رؤساء مجالس ادارات أو مديرين أو رؤساء دور الصحف فانهم يستولون على الدخل القومي لأكثر من خمسين مواطناً في المدينة ! وساكن المدينة مثل الاجنبي يطرد اصحاب الأرض ثم يستعملهم اجراء « حداية من الجبل تطرد أصحاب الوطن » .

ولما ارتبط الفلاح بالأرض ، وسقط عليها عرقه ، وسال فيها دمه وتوارى فيها جسده ، فهو قطعة من الأرض وهي جزء منه ، اما المالك الغائب الموظف بالمدينة الذي لم تطأ قدماه الأرض إلا سياحة ، ولم تشق سواعده التربة فهو غريب على الأرض ، دخيل عليها . وقد عبر الحس الشعبي عن هذا الامل الدفين « الأرض لمن يفلحها » قائلاً : « اللي غيطه على بابه هنياً له » ، فالملكية وظيفة لا يمكن لمحافظ أو مدير أو موظف ان يمتلك قيراطاً لأنه في هذه الحالة تكون له وظيفتان . والأرض ليست مكاناً للاستثمار فالمال لا يولد المال ، والاستثمار دون جهد هو استغلال وتوظيف للآخرين . ولا يقال ان صاحب رأس المال يهتم ويدور على المستأجرين ويجمع ويقاضي ويحاسب لأن العمل هو العمل في الحقل ، لا بد وان يكون من نوعية الانتاج . وقد وعى الحس الشعبي ايضاً أن من زرع شيئاً يحصده لنفسه « اللي تزرعه تقلعه » ، وكذلك « ازرع كل يوم تأكل كل يوم » ، وأيضاً « ان كان زرعك استوى بادر واحصده » . فالأرض لمن يفلحها ، ولا تنتج الأرض إلا لمن يعمل عليها « الأرض تضرب ويا أصحابها » ، ومن يعمل هو الذي يأكل ومن تغوص قدماه في الطين هو صاحب المحصول لا ساكن المدينة .

ان مشكلة الأرض في جوهرها هي مشكلة سياسية قبل ان تكون مسألة اقتصادية ، فهي مشكلة

تحرير الفلاح واعطاء ارضه له . وتوزيع الأراضي الجديدة للمعدمين أو للأجراء الزراعيين من شأنه ربط هؤلاء بالأرض ، وبعبارة أدق اعطاؤهم الأرض التي عملوا عليها وهم اجراء . بذلك يتم التحرر السياسي ، ويتحقق تحرير الفلاح من الاقطاع القديم والجديد ، وتؤدي الأرض وظيفتها في اشعار الفلاح بأن الأرض له وبأن مصر له ، ويمكن بعد ذلك اخذ مستوى الانتاجية في الاعتبار ، وضم الملكيات الصغيرة في مزارع جماعية في صورة تعاونية أو غيرها . ومن ثم يتغير البناء النفسي الذي ورثه الاقطاع الجديد من القديم ، وينشأ بناء جديد وهو ان الكل عمال في الأرض ، مواطنون في الدولة .

والحس الشعبي يعلم ان الوعود كثيراً ما تضيع هباء . وكثيراً ما تندر على خطب العرش « وستعمل حكومتي على . . . . » ، وكثيراً ما سمع عن بناء القرية وعن ادخال الكهرباء والمياه النقية والمدارس والمستشفيات والمطافىء حتى الف هذه الوعود ورد عليها بقوله « اديني اليوم صوف وخد بكره خروف » . كذلك يدرك الحس الشعبي ان تحقيق ذلك كله لا يتم بالتمني « زرعت شجرة لو كان وسقيتها بمية يا ريت طرحت ما يجبش منه » . ويتمنى الفلاح لو اصبح قيراطه فداناً وبلحته نخلة وشجرته بستاناً « اشترى بدرهم بلح بقى له في الحي نخل » ، ويتم للاقطاعي ذلك بالفعل بالطرد والتشريد ووضع اليد .

ولكن بعض الأمثلة الشعبية تدل على أمل في التغيير بمعجزة ستكون حادثة العصر بالفعل ، ويؤرخ بها عصراً جديداً، ويكون هناك عصر ما قبل الفلاح وعصر ما بعد الفلاح ، وسيأتي هذا العصر عندما يتحرر الفلاح من الخوف أولاً ، فالاقطاعي لا يستطيع امامه شيئاً ، وعندما يتكلم ويقاوم « اللي يخاف من الرسة ما يربيش كتاكيت»وما دام الزرع يجهد الفلاح فلن يقوى احد على سلبه منه «اللي يزرع ما يخافش من العصفور » . وقد صرخ الأفغاني من قبل « عجبت لك ايها الفلاح المصري ، تشق الأرض بفاسك ، فلماذا لا تشق بهذا الفأس رؤوس ظالميك!» ، وليس من الصعب القضاء على الاقطاع في الريف فقد قضت الثورة على مجتمع النصف في المائة الذي كان يملك خمس الأراضي ، ولا يستمر الاقطاع مع ثورة الفلاحين « ولا شجرة إلا وهزها الريح » فإذا كان الاقطاع قوياً في الريف فثورة اثني عشر مليوناً من المعدمين أكثر قوة « يا حداية الصقر وراكي » .

ولما كان الاقطاعي يستعمل القوة كما حدث في قرية كمشيش وغيرها من القرى لأن « الفرخ العريان يقابل السكين » لذلك لزمت المقاومة الفعلية للاقطاع . يودّ الاقطاعي ان يكبل المعدمين الى الابد « عقال البهيم رباطه » واصبح المثل سائراً « قيد بهيمك يبقى لك نصه ، اربطه يبقى لك كله » .

وتعبر كثير من الأمثلة الشعبية عن الثورة الكامنة في نفوس الفلاحين . فلا يتم خلاص الفلاح بترك الأرض وهجرته عنها بل بثورته على الاقطاع « قالوا للعبد سيدك راح يبيعك قال يعرف خلاصه ، تهربش قال اعرف خلاصي » ، كما تطالب كثير من الأمثلة الشعبية وتدعو الفلاح الى المطالبة بالحياة الكريمة ورفض الذل والهوان « العيش من العيش والدناوة ليش » . فاذا اتهم الفلاح بسرقة الاقطاع وبالتعدي على ملك غيره فعليه بالثورة والمقاومة الفعلية « ان سموك حرامي شرشر منجلك » ، والثورة عاجلة فقد صبر الفلاح اكثر مما ينبغي « قضيت العمر في قهر هو العمر كام شهر » وقد نضجت الثورة الآن « العيش

مخبوز والميه في الكوز » .

وثورات الفلاحين ليست غريبة على الأرض ، فقد قام الهوارة بالثورة قبيل قدوم نابليون ووزعت الأراضي عليهم ، وانفصل الصعيد ، كما حدثت من قبل ثورة القرامطة وثورة الزنج . ويزخر التاريخ الوطني بثورات اخرى مماثلة مثل ثورة عبيد القاهرة ، والثورة المهدية ، وثورة ابن الفلاح الشعشاع ، وقد قام العربان بثورات زراعية ، وقام فقراء المدن بثورات العوام . وقام عبيد القاهرة بثورة الحرافيش . وثورة الفلاحين ليست بدعاً فقد قامت الثورات المسلحة على اكتاف الفلاحين في روسيا والصين وفيتنام وكوبا ، واصبح الفلاحون الآن هم قاعدة الثورة وقادتها ، ويصرخ الآن الريف المصري معلناً اخذ زمام المبادرة « كل الجمال بتعارك إلا جملنا البارك » .

ويحتوي الريف في العالم الثالث على امكانيات ضخمة للثورات المسلحة ، فالفلاح مرتبط بالأرض كارتباطه ببندقيته ، والتوفير من اجل شراء الجاموسة لا يكثر في شيء عن التوفير لشراء السلاح ، فالسلاح هو وسيلة الدفاع عن أرضه ضد جيرانه ما دام لا يستطيع مقاومة السلطة ، وهو الوسيلة للدفاع عن شرفه ، وقد استعمله بالفعل ضد الطغيان في ثورات الريف(*) .

وبالثورة يمكن تحويل الوهم الى واقع ، وتتحول حلقات المصاطب والتدخين الى لقاءات للوعي والتثقيف ، وتلك مهمة طليعة المثقفين الذين يتخلون عن مناصبهم وينزلون للريف ويتعلمون منه كما ترك كاسترو المحاماة ونزل الى الريف ، وكما ترك غيفارا الطب وغاص في الاحراش .

في ذلك الوقت تصبح السلطة للأغلبية ، وتحدث نقطة التحول الخطيرة في تاريخ مصر كما تحول مجرى النيل ، وتقوم دولة الفلاحين والعمال الذين يكونون ثلاثة أرباع الشعب ان لم يكن كله لأن كل من يعمل فهو عامل ، فالفلاح عامل في الحقل ، والعامل عامل في المصنع ، والمثقف عامل في الفكر ، والجندي عامل في الميدان ، والموظف عامل في الادارة ، أي انها دولة الطبقات الكادحة ، ولا يقال ان الفلاحين ضعفاء فهم الغالبية العظمى من الشعب ولديهم امكانيات الثورة .

ومن ثم لا تكون مصر « ارض المتناقضات » بل ارض المتجانسات ، ويأخذ التجانس الحضاري مضمونه الاجتماعي والسياسي(**) .

(*) الأمثلة كثيرة في : لويس عوض : « تاريخ الفكر المصري الحديث » .

(**) جمال حمدان : شخصية مصر ص ١٢ .

عاشــراً ـ الدين والثورة في أمريكـا اللاتينيـــة

كاميلو توريز ، القديس الثائر

كاميلـــو توريـــز القديـــس الثـــائر

حياة المواطن ثورته ، وثورته تطويره للواقع الذي يعيش فيه تحقيقاً لرسالته ، فالمواطن الذي يعيش على وطنه فإنه يتعيش عليه ، يفني ولا يبقى له ذكر ، وكأنه لم يوجد ، اما الذي يطوره ويغيره ويحقق رسالته ، فإنه يعيش له ، ويعطيه حياته ، ويخلد فيه : ولا يرضى إلا بأن يسقط فيه شهيداً كما فعل كاميلو توريز عندما سقط شهيداً في ١٥ فبراير سنة ١٩٦٦ .

أولاً ـ حياته وأعماله :

ولد كاميلو توريز Camilo Torees في بوغوتا ، عاصمة كولومبيا في ٣ فبراير سنة ١٩٢٩ وتنتمي اسرته الى طبقة راقية في العاصمة . وكان أبوه طبيباً مشهوراً للأطفال ، ثم أصبح عميداً لكلية الطب ، وتنحدر امه من اسرة عريقة . اما اخوه ، فإنه الآن من افضل اخصائيي الأعصاب في كولومبيا ، ويشغل حالياً كرسي الاعصاب بجامعة مينسوتا Minnesota بالولايات المتحدة الأمريكية .

اصطحبه والده ، وعمره سنتان الى اوربا ، فعاش في اسبانيا وبلجيكا حتى الخامسة . وبعد عودته الى كولومبيا ، انهى دراساته الاولية والثانوية بالمدارس الوطنية ، والتحق بكلية الحقوق بجامعة كولومبيا الوطنية ، ولكنه لم يشعر بميل نحو القانون ، بل شعر بميل نحو الصحافة ، فاشترك في نشر احدى الجرائد اليومية .

وقضى توريز سنوات شبابه الاولى في خضم الحياة الاجتماعية الراقية ، وتعرف على احدى بنات مونتالفو ، احد زعماء الحزب المحافظ ، والذي اصبح وزيراً عدة مرات ، والذي اصبح فيها بعد سفيراً لكولومبيا لدى الفاتيكان ، ثم نائب رئيس الجمهورية ، وكانت أسرته متدينة فقدمته الى الدومينكان الفرنسيين ، وهنا شعر توريز في نفسه لأول مرة برسالته الدينية ، فقرر الرحيل الى دير الدومينكان في شرق بوغوتا . ولكن أمه عارضته في ذلك ومنعته من الرحيل في آخر لحظة ، ففضل الدخول في المعهد الديني

Séminaire واصبح راهباً سنة ١٩٥٤ .

ثم أرسله كاردينال بوغوتا الى جامعة لوفان الكاثوليكية للتخصيص في علم الاجتماع حتى يمكن الاستفادة به بعد ذلك في ادارة الاعمال الاجتماعية للأسقفية ، فقضى اربع سنوات في بلجيكا ، اهتم أثناءها بالعديد من المشاكل الاجتماعية ، خاصة بؤس المدن الكبيرة ، وزار عدداً من البلاد الاوروبية ، وشارك في باريس مع الأب بطرس في نشاط احدى الجمعيات الدينية مما يدل على ان النشاط الديني كنشاط اجتماعي كان موجوداً لديه وهو ما زال في مرحلة التكوين . وفي نهاية دراسته في لوفان عين نائب المدرسة الامريكية اللاتينية التي اسستها الاسقفية البلجيكية من اجل تكوين الرهبان في امريكا اللاتينية . ولكنه لم ينس وطنه ، وكان دائم التفكير فيه ، فكوّن عدة منظمات ، وعلى رأسها « الجماعة الكولومبية للبحوث الاقتصادية والاجتماعية » من اجل تجميع الطلبة الكولومبيين في اوربا . وعقد الاجتماع الاول في بروكسل سنة ١٩٥٨ . وبعد ان قدم دبلوماً عن « مستوى المعيشة في بوغوتا » ، حصل على ليسانس علم الاجتماع سنة ١٩٥٨ .

رجع توريز الى كولومبيا بعد زيارة سريعة للولايات المتحدة الامريكية ، وعينه اسقف بوغوتا الجديد مرشداً Aumonier للجامعة الوطنية ، ثم استاذاً لعلم الاجتماعي في كلية الاجتماع . وقد لاءم العمل الجديد روح الراهب الشاب وطبيعته ، فقد كان شخصية محبوبة ، واسع الأفق ، ذا نشاط جم بين اوساط الطلاب والزملاء ، مما زاد من شعبيته . وفي ذلك الوقت ، قام بعدة دراسات عن المشاكل الاجتماعية في كولومبيا ، خاصة فيما يتعلق بظاهرة العنف ، وبالاصلاح الزراعي ، وبؤس النجوع bidonvilles حول المدن الكبيرة ، والبناء الاجتماعي للبلاد . . . الخ ، وقد ذاعت آراؤه في ابحاثه ، ومحاضراته العامة ، ودروسه في الجامعة ، وندواته ، ومقالاته ، ودراساته التي قدمها الى عديد من المؤتمرات العلمية ، وأحاديثه الصحفية . كما دخل في عديد من التنظيمات واللجان الشعبية ، جعلته دائم الاتصال بالشعب ، وموضعاً لثقته ، ؛ وكون مع بعض زملائه « حركة الجامعيين واعضاء هيئة التدريس الاحرار للتنمية القومية » ، وشارك سنة ١٩٥٩ ، في اعداد مشروع قانون سيصبح فيما بعد نقطة بداية للحركة الوطنية في كولومبيا .

وينتهي نشاط الجماعة في آخر سنة ١٩٦٢ بعد الصراع الذي نشأ بين طلبة الجامعة ومديرها ، فقد حدث ان قام الطلاب بمظاهرات عامة ، ادت الى بعض الاصطدامات الخطيرة في الطريق العام ، كشأن كل المظاهرات الطلابية ، مما دعا مدير الجامعة الى فصل طالبين ينتميان الى الحزب الشيوعي من الجامعة ، دون تحقيق سابق . وقد رد الطلبة على ذلك باضراب عام ، وبسلسلة من اعمال العنف في حرم المدينة الجامعية ، أيد كاميلو توريز موقف الطلبة ، بالرغم من ادانته لاعمال العنف التي لا سبب لها ، وطالب مع زملائه وعميد كلية الاجتماع مدير الجامعة بالرجوع عن قراره بفصل الطالبين ، ولكن مدير الجامعة اصر على رفض الطلب ، ومنذ ذلك الوقت ظهر كاميلو توريز أمام الرأي العام كمدافع عن حقوق الطلبة ، كما ظهر الصراع على انه صراع بين مدير الجامعة والمشرف الاجتماعي ، ولما كان اسقف بوغوتا

يريد ابعاد الرهبان عن النشاط السياسي ، فالكنيسة جزء من السلطة الحاكمة ، امر توريز بترك منصبه كمرشد اجتماعي ،وكأستاذ كرسي علم الاجتماع ،فقدم توريز استقالته طاعة منه لرؤ سائه في الكنيسة . ومنذ ذلك الحين وصفته الصحافة والاسقفية والهيئات الحكومية بأنه وقع اسيراً للشيوعيين أو عميلاً لهم!

كانت هذه هي البداية . بعدها شارك توريز في الحياة السياسية فساءت علاقته برؤ سائه داخل الكنيسة . بعد ان غادر الجامعة ، عينه الكاردينال في معهد الادارة الاجتماعية الملحق بالمدرسة العليا للأدارة العامة وأصبح النائب الأول في أحد الأديرة في بوغوتا ، ولكنه استمر في ممارسة دعوته الدينية ، داخل ابحاثه في العلوم الاجتماعية وانضم كعضو في عديد من التنظيمات ، يعبر فيها عن آرائه في تجديد الأبنية الاقتصادية والاجتماعية في كولومبيا ، ثم أصبح عضواً في مجلس ادارة المعهد الكولومبي للاصلاح الزراعي ، المكلف بتطبيق قانون سنة ١٩٦٢ للاصلاح الزراعي ، وأسس مزرعة نموذجية ، وعديداً من الجمعيات التعاونية في الحي العمالي ببوغوتا . وزادت اتصالاته الاجتماعية بعدد من المواطنين رجالاً ونساء ، بصرف النظر عن ثقافاتهم وأيديولوجياتهم التي ينتمون اليها ، تجمعهم جميعاً الرغبة في الاصلاح ، وعبر لهم عن آرائه التي اعتبره اعداؤه لأجلها « ثورياً » قبل ان يعرف هو نفسه انه كذلك . وقد انتهى بمواقفه هذه الى الاصطدام بالهيئات الحكومية ، ومراكز التخطيط الاقتصادي بها التي تقوم عليها الأقلية الحاكمة ، وكذلك برؤ سائه في الكنيسة الذين كانوا ينظرون اليه بعين الحذر ، ولكن مواقفه الجذرية حولته الى زعيم شعبي في الاوساط التي تنشد التغيير : المثقفون ، والتقدميون ، والنقابيون ، والطلبة والجماهير المعدمة في المدن الكبيرة . وهنا علم توريز ان قلب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لا يمكن أن يتم إلا بتوحيد جهود كل من يريدون تحقيقه ، بصرف النظر عن ايديولوجية كل منهم ، فاتصل بكل الاتجاهات السياسية والهيئات النقابية ، والجماعات الطلابية والثقافية ، وقرر البدء في العمل . لم تكن مهمته سهلة لأنه بالرغم من تعاطف الجميع معه إلا ان البعض منهم لم يولوه ثقتهم لأنه راهب ، خاصة أمام الشيوعيين الذين رأوه ما زال خاضعاً لرؤ سائه في الكنيسة التي ترفض اشتراك الرهبان في العمل السياسي .

بعد ذلك اخذ الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في كولومبيا في الانهيار يوماً بعد يوم ، وأصبحت بعض الأوساط الحكومية التي تود التغيير عاجزة عن ان تفعل أي شيء ، وأصبح رئيس الجمهورية اكثر عجزاً . واشتد الغليان قبل الفترة الانتخابية فقرر توريز البدء بالعمل ، ففي أواخر سنة ١٩٦٤ اقترح تكوين حركة سياسية تجمع كل العناصر التقدمية ، واجتمع انصار هذه الحركة لأول مرة لدى رئيس تحرير احدى الجرائد ، ثم في اليوم نفسه مساء لدى توريز ، وقرروا بدء العمل الثوري بطريق شرعي مع التأكيد على ضرورة وحدة القوى الثورية ، واستبعاد كل عوامل الفرقة بينها . وحدث الاجتماع الثاني في أوائل سنة ١٩٦٥ وضم كل ممثلي الاتجاهات التقدمية ، وكونت لجنة برئاسة توريز من اجل كتابة بيان يلتزم به الجميع . وبعد قراءة جزء من البيان في ١٢ مارس ١٩٦٥ ، قوبل بحماس شديد ، ثم أذيع على الناس جميعاً في ١٧ مارس بعنوان « بيان لحركة الوحدة الشعبية » وكان النجاح الذي لاقاه البيان عند الشعب منقطع النظير ، وانتشر في ارجاء البلاد ، وانضمت اليه كل الأوساط

التقدمية والتفت حوله الجماهير ، اما الأوساط الحكومية ورؤساء الكنيسة فقد عادوه ، ووقفوا ضده ، وبدأ الصراع بينهم وبين توريز . والبيان هو بداية تجمع « الجبهة المتحدة للشعب الكولومبي » التي ايدها الحزب الاشتراكي الديموقراطي المسيحي ، والحركة الثورية الليبرالية . والطليعة الوطنية الثورية ، والحزب الماركسي اللينيني « من أنصار النموذج الصيني » ، والحركة العمالية ، والطلبة والفلاحون أنصار ٧ يناير ، والرابطة الوطنية الشعبية ، والحزب الشيوعي الذي انضم أخيراً بعد طول تردد من اجل تقوية الجبهة المتحدة ، والسيطرة على جريدتها . ولكن سرعان ما تخلت الجماعات المختلفة عنها واحدة تلو الأخرى ، امابدافع من الحسد والغيرة من مؤسس الجبهة بعد ان نجحت مظاهراتها في عديد من المدن ، واما لصعوبة تكوين لجان محلية في غياب القادة القادرين على تجنيد القواعد ، هذا بالاضافة الى نقص في التنظيم ، وردود فعل أنصار المحافظة على الوضع القائم . وكان أهم سبب من أسباب تفكك الجبهة المتحدة ، وانفصال توريز عن الجماعات السياسية الأخرى هي انتخابات مارس سنة ١٩٦٦ ، والموقف الذي كان على الجبهة اتخاذه منها . كان توريز من أنصار الامتناع الكامل عن التصويت ، كموقف ايجابي ثوري وأيدته في ذلك الحركة الثورية الليبرالية والرابطة الوطنية الشعبية . خرج الحزب الشيوعي من الجبهة ، مع بقائه في علاقة طيبة مع توريز ، ولم يستمر معه حتى النهاية إلا الحزب الاشتراكي الديموقراطي المسيحي ، حتى بعد انفصال توريز عن الكنيسة الكاثوليكية . وقد حدث هذا الانفصال بعد نشره للبيان ، اذ أمره الكاردينال بترك منصبه في معهد الأدارة الاجتماعية ، وعيّنه في مكاتب العمل من اجل نشر الدعوة المسيحية التابعة للأسقفية . وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٦٥ ، وجه توريز خطاباً للكاردينال ، يرجوه فيه القيام بالاجراءات القانونية اللازمة من أجل خروجه من سلك الرهبان الى الحياة المدنية العلمانية ، ولكن الكاردينال لم يرد عليه . وفي ٢٥ مارس أعلن الكاردينال رسمياً ان بيان العمل السياسي والاجتماعي الذي كتبه الاب توريز وقدمه للشعب يحتوي على نقاط تعارض عقيدة الكنيسة فكتب توريز للكاردينال من جديد ، يطالبه بتحديد هذه النقاط ، فيجيبه الكاردينال بأنه ابتعد عن تعاليم الكنيسة مع سبق الأصرار ، فيما يتعلق بالشؤون السياسية والاجتماعية ، ويعلن امام الرأي العام أن أعمال الأب كاميلو توريز تعارض لباسه الكهنوتي الذي يرتديه . وفي ٢٤ يونيو ، يذيع توريز طلبه للخروج من سلك الرهبنة الى الحياة المدنية العلمانية ، فيصدق عليه الكاردينال في ٢٦ يونيو ، ولكن توريز ظل يعتبر نفسه حتى اللحظة الاخيرة راهباً مسيحياً ثورياً .

وبعد فشل الجبهة المتحدة ، رأى توريز انه لا سبيل الى نجاح الثورة إلا بالطرق غير الشرعية ، فقرر اللحاق برجال العصابات . فبالكفاح المسلح وحده يمكن الاستيلاء على السلطة ، وتحقيق النصر للثورة . فاتصل أولاً ببعض القيادات الشيوعية التي كان يعرفها منذ وقت طويل ، حتى ينضم الى رجال العصابات التابعة للحزب ، ولكن هذه القيادات ترددت في اخذه بين صفوفها ، لأنها لم تعد تؤمن بفاعلية حرب العصابات ، ولم تشأ ضم راهب له شهرة توريز بين جماعاتها المسلحة . فاتجه توريز الى جيش التحرير الوطني الذي يسير على طريقة كاسترو . وفي ١٨ اكتوبر سنة ١٩٦٥ ، ترك توريز بوغوتا الى الأبد ، وانضم الى رجال العصابات في شمال شرق العاصمة . وقد قويت شعبية قادة جيش التحرير الوطني

بانضمام توريز له ، وقد كانت مهمة توريز فيه الاتصال بالفلاحين ، وظل يؤدي مهمته أربعة اشهر ، وذلك لأنه في ١٥ فبراير سنة ١٩٦٦ ، وقع صدام بين الجيش الحكومي ، وعناصر من جيش التحرير الوطني ، وكان توريز هناك صدفة لأنه كان عليه الذهاب في مهمة مع بعض قادة رجال العصابات . واثناء محاولته اخذ سلاح جندي وطني شهيد ، كما تقضي بذلك نظم حرب العصابات ، سقط شهيداً بدوره . . وفور اذاعة النبأ خرجت المظاهرات في كل ارجاء البلاد ، واقيم قداس على روحه في كنيسة بوغوتا ، تلتها مظاهرة ضخمة . وبعد ذلك بسنتين ظهرت جماعة من رجال العصابات باسم « جبهة كاميلو توريز » واستأنفت النضال .

ومعظم مؤلفات توريز هي مجموعة من المقالات والدراسات والمحاضرات والابحاث التي قدمها وهو طالب في لوفان أو في المؤتمرات الدولية أو في الهيئات الوطنية أو للصحافة وتدور كلها حول عدة موضوعات أهمها : الجامعة ودورها في قيادة العمل الوطني ، علم الاجتماع القومي في مقابل علم الاجتماع الاوربي أو الامريكي ، الانفصال الابدي بين الريف والمدينة باعتباره تعبيراً عن التركيب الطبقي للمجتمع . التخطيط والتنمية الاقتصادية في البلاد النامية ، ظاهرة العنف ، وأثره في التغيرات الاجتماعية ، الثقافة وارتباطها بالوعي الطبقي ، الدين والثورة وكيف ان الثورة هي جوهر الوحي ، وأخيراً وحدة القوى الثورية باعتبارها هي الحل الوحيد للقضاء على الاستغلال الداخلي والخارجي[1] وسنعرض في هذه الدراسة الى هذه النقاط الثمان ، الواحدة تلو الأخرى ، وهي تبين تطور توريز من أستاذ الجامعة حتى التحاقه بحرب العصابات . وقد اقتصرنا على عرض آرائه باعتبارها هي الواقع ذاته وليست وجهة نظر تقابلها وجهات نظر اخرى .

---

(١) آثرنا اضافة هذا الجزء عن حياته واعماله ، نظراً لأن حياة توريز هي نفسها شهادة على أعماله ، فهو من هؤلاء المفكرين الذين يعيشون فكرهم ، ويكون فكرهم هو قدرهم . خاصة وان هذه هي أول دراسة كاملة تظهر عنه بالعربية ، وقد اخذنا مادة حياته من مقدمة الترجمة الفرنسية لكتابات وأقوال كاميلو توريز التي نشرت في باريس سنة ١٩٦٨ ترجمة للطبعة الاسبانية التي نشرت في سلسلة Sondeos وتحتوي على كتاباته مرتبة ترتيباً زمانياً وهي :

١ ـ المشاكل الاجتماعية للجامعة الحالية (١٩٥٧) .

٢ ـ بوغوتا ، مدينة في مرحلة ما قبل التصنيع (١٩٥٨) .

٣ ـ مستوى المعيشة في بوغوتا (١٩٥٨) .

٤ ـ حديث حول الاصلاح الزراعي (١٩٦٠) .

٥ ـ هل الراهب ساحر؟ (١٩٦١) .

٦ ـ مشكلة اقامة علم اجتماع اصيل امريكي لاتيني (١٩٦١) .

٧ ـ ازمة الجامعة (١٩٦٢) .

٨ ـ الهجرة الى المدينة والاصلاح الزراعي (١٩٦٢) .

٩ ـ العنف والتغيرات الاجتماعية والثقافية في المناطق الريفية في كولومبيا (١٩٦٣) .

١٠ ـ بعدا الانسان (١٩٦٣) .

ثانياً ـ الجامعة والعمل الوطني :

الجامعة في البلاد النامية لها دور مخالف تماماً عن دور الجامعة في البلاد المتقدمة ، ولو ان الجامعة اليوم في البلاد المتقدمة اخذت تمارس نفس الدور الذي على الجامعة في البلاد النامية ان تمارسه . وينحصر هذا الدور اساساً في قيادة العمل الوطني ، وليس في التخصص العلمي الدقيق المنعزل عن الواقع الاجتماعي للبلاد ، الجامعة في البلاد النامية جزء منها ، وبالتالي فهي تعبير عن مشاكلها ، وليست حكراً على طبقة أو تعبيراً عن مصالح الطبقة الحاكمة ، أو ميزة يحصل عليها كل من أراد خدمة الأقلية ، أو التمتع بمزاياها . الجامعة جزء من المجتمع ، وبالتالي فهي صدى له ، ان شئنا الجامعة جامعة للشعب وتعبيراً عنه .

واحوج ما تحتاج اليه البلاد النامية هو خلق المواطن . فقد ورثت تركة ضخمة من عزلة الشعب عن الحياة السياسية أو تكوين طبقة من الموظفين لخدمة الاستعمار ، أو خلق طبقة اقلية متميزة تحاكي الاستعمار وتقلده ، وتتمتع بما يتمتع به ، وتكون هي الأقلية الحاكمة التي يحكم الاستعمار من ورائها ، دور الجامعة هو خلق المواطن الذي يعلم رسالته والذي يعي واقعه ، والذي يكون صورة صادقة لمجتمعه . فإن ما تقاسي البلاد النامية منه اليوم ، هو عدم وجود العنصر البشري القادر على التنمية خاصة وان الاحزاب فيها لا تؤدي دورها في خلق الكوادر الوطنية اللازمة لذلك . لقد اهتمت البلاد النامية حتى الآن بالعنصر المادي : استثمارات تصنيع ، زيادة الانتاج . . . الخ . ولكن مشكلتها الاساسية هي العنصر البشري الذي يقوم بتحقيق كل ذلك ، فالاستثمار يضيع في خطة التصنيع ، لأن الأولويات

= ١١ ـ كيف تمارس الجماعات الضاغطة السلطة ؟ (١٩٦٤) .
١٢ ـ العلم والحوار (١٩٦٤) .
١٣ـ ثقافتان في طريقهما الى الظهور (١٩٦٤) .
١٤ـ الثورة ، امر مسيحي (١٩٦٤) .
١٥ ـ النقد والنقد الذاتي (١٩٦٤) .
١٦ ـ خطاب الى سيادة روبن ايزازا (١٩٦٤) .
١٧ ـ بيان الجبهة المتحدة الى الشعب الكولومبي (١٩٦٥) .
١٨ ـ الشيوعية في الكنيسة (١٩٦٥) .
١٩ ـ امكانيات اليسار (١٩٦٥) .
٢٠ ـ نزع ممتلكات الكنيسة (١٩٦٥) .
٢١ ـ خطاب الى كاردينال اسقف بوغوتا (١٩٦٥) .
٢٢ ـ محاضرة أمام النقابات العمالية (١٩٦٥) .
٢٣ ـ كنيسة امريكا اللاتينية على مفترق الطرق (١٩٦٥) .
٢٤ ـ الجبهة المتحدة (١٩٦٥) .
٢٥ـ بيان للشعب الكولومبي (١٩٦٦) .
أنظر :

Camilo Torres: Ecrits et paroles. Tard . Fran. par D. Coste I. M. Fossey et H. de la Vega. Ed . Du Seuil , Paris 1968.

تعطى للصناعات الاستهلاكية التي لا تقدر على شرائها إلا الطبقات التي تدور في فلك السلطة . وزيادة الانتاج لا تعود إلا على سكان المدن الذين ترتفع قدرتهم الشرائية فيرتفع مستوى المعيشة فتعجز الطبقات الشعبية أكثر فأكثر .

مهمة الجامعة ايضاً هي تكوين قيادات شعبية تكويناً علمياً وتكويناً وطنياً والتكوين العلمي لا يعني اعطاء القيادات اكبر عدد ممكن من النظريات من شرق وغرب ، بل اعطاء اكبر قدر ممكن من التحليلات الاجتماعية لواقع المجتمع ، وطرح الحلول للمشاكل التي تواجهه ، وذلك عن طريق التحليل المباشر للواقع ، لا عن طريق نقل نظريات العلوم الاجتماعية لواقع المجتمع ، وطرح الحلول للمشاكل التي تواجهه وذلك عن طريق التحليل المباشر للواقع ، لا عن طريق نقل نظريات علم الاجتماع كنقل للتراث الغربي[٢] . وعلى هذا النحو لا ينفصل التكوين العلمي ، أي التكوين الاجتماعي ، عن التكوين الوطني ، لأن الوعي القومي لا يتم إلا بالتحليل المباشر للواقع ، وتوجيه الابحاث العلمية توجيهاً سياسياً ، من أجل مصلحة الجامعة . فكثير من علماء البلاد النامية ليست لهم ثقافة سياسية ، وبالتالي فهم يضرون اكثر مما ينفعون ، خاصة وانهم في مراكز حساسة ومؤثرة ، وفي مواقع سلطة اخذ القرارات . وكثير من سياسيي البلاد النامية ليست لهم ثقافة علمية ، أي اجتماعية ، ويضرون اكثر مما ينفعون ، وذلك عن طريق رفع اجور العمال مثلاً دون ان يصاحب ذلك وعي طبقي ، بل بدافع من تنافس الطبقات ، وتطلع كل منها الى الطبقة التي فوقها . وان ما يسميه بعض المثاليين والمتدينين والفرديين ، وفي كثير من الاحيان بعض الرجعيين الذين يودون طمس معالم الواقع وتبخيره من خلال الافراد والذاتيات والامزجة الفردية ـ ان ما يسميه بعض هؤلاء المشكلة الخلقية في البلاد النامية هي في الحقيقة الجانب البشري في التنمية ، فالاخلاق هي علم الاجتماع ، وعلم الاجتماع هو النظرية ، ونظرية العلم ونظرية العمل الوطني . التعليم الجامعي تعليم علمي ، بمعنى انه تعليم اجتماعي ، يفي بحاجات العصر ، مهمته خلق القيادات الوطنية ، وتحقيق الرسالات التاريخية للمواطنين . وتتطلب المشاكل الاجتماعية حلولا سريعةً ، ومن ثم تتوجه الجامعة نحو العمل ونحو التطبيق المباشر ، بل ان العلوم الاخرى كالطب ، والتكنولوجيا ، والهندسة ، وعلم النفس ، والاقتصاد . . . الخ هي علوم اجتماعية عند التطبيق ، تواجه مشاكل الواقع ، الجامعة اذن جزء من السياسة الوطنية العامة ، وليست مرفقاً خاصاً . وتخون الجامعة رسالتها لو كونت موظفين أو حرفيين ، أو مهنيين ، لا يهمهم الانسان أو المجتمع في شيء .

ولا يقال ان العلوم الاجتماعية منها ما هو تأملي معياري ، ومنها ما هو وضعي علمي قائم على الملاحظة لأنه لا خلاف بين المنهجين . فصدق النظرية العلمية في النهاية هو مطابقتها للواقع ، وذلك لا يتأتي إلا بالنظرة العلمية له التي قد تكون تحليلاً مباشراً احصائياً للواقع الاجتماعي ، أو تكون ادراكاً حسياً مباشراً ، أو قد تكون دراسة للروح الشعبية من خلال الأمثال العامية ، أو قد تكون فكر قائد وطني

---

(٢) انظر دعوتنا لذلك في « رسالة الفكر » في هذا الكتاب وكذلك دعوتنا الى اخذ موقف من التراث الغربي في « موقفنا من التراث الغربي » ، في كتابنا « في الفكر الغربي المعاصر » .

يعاني من بؤس الجماهير . ولكن المهم ان تقوم الدراسات في الجامعة على ابحاث علم الاجتماع ، أي على رؤية الواقع ذاته ، لأن العلوم الاجتماعية يحددها نمط حضارتها ، والاختيار السياسي لها ، ولأن النظريات تتحدد بالواقع القومي .

والجامعة هي طلبتها واساتذتها ، ولكليهما مطلق الحرية في التعبير عن آرائهم . فلا يجب فصل أي طالب لآرائه السياسية أو لاشتراكه في التنظيمات الجماهيرية ، كما يجب ان يظل حرم الجامعة آمناً من تدخل اجهزة الأمن التابعة للدولة . ولمجلس الطلبة ولاتحاداته ان تشارك في اخذ القرارات مع سلطات الجامعة . ولا يجوز اغلاق الجامعة ، فالجامعة هي الأمة ، بل ان المشاكل المعروضة ، وهي مشاكل فعلية ، تعبر عن مشاكل الأمة ، لا تحل بفرض العقوبات على من يتصدى لها . والطلبة هم الذين يعبرون عنها ، لذلك تميز الطلبة عن غيرهم بأخذ زمام المبادرة باستمرار اكثر من الاساتذة ، أو السلطات الجامعية ، وهذا شيء طبيعي ، لأن مهمة الطلبة في البلاد النامية ليست الدراسة فقط ، ولكن التعبير عن القضايا الوطنية ، فالطلبة هم الشباب الذي يتمتع بمستوى ثقافي عالٍ ، ومن هنا جاء الدور السياسي الذي تلعبه الجامعات في البلاد النامية فهي التي تحمل لواء التقدم ، وهي الحارسة على مكاسب الشعب ، كما أنها هي القادرة على نقد التقاليد .

ولكن حركة الطلاب التلقائية تحتاج الى من يعطيها اساسها الواعي الرشيد . وهنا يظهر دور الأساتذة في تأييد الطلبة ، ومشاركتهم إياهم في التعبير عن قضايا الأمة .

واخيراً ، لا بد ان تتمتع الجامعات في البلاد النامية باستقلال تام عن كل سلطة خارجية عنها ، سواء ممثلة في جماعات ضاغطة ، أو في سلطة الدولة . فالجامعة لا يمكنها ان تؤدي دورها القيادي إلا اذا كانت مستقلة ، ولا يعني استقلالها انعزالها ، لأن ظهور الجامعات في البلاد النامية كان مصاحباً لبداية حركاتها الوطنية ، وتعبيراً عن استقلالها . ان ضياع استقلال الجامعات في البلاد النامية كان أحد معوقات تقدمها ، إذ اصبحت الجامعات فيها ابواقاً للسلطة وليست قائدة للنضال القومي .

ثالثاً ـ علم الاجتماع القومي :

ليس هناك علم للعلم ، بل هناك علم قومي ، وليس هناك فكر للفكر ، بل هناك فكر قومي ، وقد أراد توريز تحقيق ذلك في ميدان تخصصه ، وحاول وضع علم اجتماع قومي كرد فعل على حال علم الاجتماع الراهن في البلاد النامية بوجه عام ، فعلم الاجتماع المعروف في البلاد النامية هو علم الاجتماع الاوربي الذي استطاع صياغة عدة نظريات نقلها علماء الاجتماع في البلاد النامية ، وبشروا بها ، وأرادوا تطبيقها على واقعهم الخاص . والحقيقة ان هذا النقل شكل من اشكال الاستعمار الثقافي في البلاد النامية . فالعلوم الانسانية تصاغ من الواقع المباشر ، ولا تنقل من بيئة الى اخرى ، يحاول توريز وضع أسس لعلم الاجتماع القومي ، وذلك عن طريق تأصيل علم الاجتماع اللاتيني الامريكي ، الموجود في حضارتها القديمة ، واعطاء الصياغات العلمية له ، لأن المدارس الحديثة في علم الاجتماع في البلاد

النامية هي تكرار لما حدث في تاريخ علم الاجتماع الاوربي . ففي امريكا اللاتينية نشأت مدارس علم الاجتماع في القرن الماضي عن طريق نقل مدارس علم الاجتماع الامريكية والاوربية فسادت الدراسات الاجتماعية المناهج الوضعية والتجريبية بعد الحرب العالمية الثانية ، كمناهج منقولة وليست كتطوير طبيعي لدراسات الباحثين الوطنيين ، وتنتهي هذه الدراسات الى اسقاط نظريات الباحثين الاوربيين على الواقع الاجتماعي في أمريكا اللاتينية كما تفعل جميع حركات الاستشراق التي تدرس البيئات غير الاوربية بمناهج أوربية صرفة ، وكما حدث بوجه أخص في الاستشراق الاسلامي وذلك بدراسة الباحثين الاوربيين الحضارة الاسلامية بمناهج تاريخية أو تحليلية أو اسقاطية أو تعتمد كلية على الأثر والتأثر[٣] . نشأة العلوم الانسانية القومية هي جزء من رفض الاستعمار الثقافي في البلاد النامية حديثة الاستقلال ، يحملها الباحثون الوطنيون من اجل اقامة علوم انسانية اصيلة authentique فلا تنقل النظريات بل تقوم بربط القديم بالجديد كجزء من عملية التطوير الحضاري ، كما تقوم بالتحليل المباشر للواقع ، دون تعميته بالنظريات أو التستر عليه بالمعلومات المجردة .

وعند بعض الباحثين يسود علم الاجتماع الاتجاه الاسمي nominalisme أي التلاعب بالألفاظ، والتشدق بالمصطلحات، وكأن العلم هو كثرة المفاهيم الحديثة، ووفرة الألفاظ المستعصية ، بدعوى تقدم العلم، وتشابك الموضوعات، وصعوبة اللغة العلمية الحديثة، وصورية المناهج، وضرورة عرض المسائل أولاً عرضاً نظرياً خالصاً، فالنظرية هي مفتاح الواقع وحقيقته، والحقيقة ان كل هذه الجعبة من الالفاظ لا تمت بصلة للتجربة الشخصية للباحث، ولا تقوم على التحليل المباشر للواقع، وهو المصدر الأول لكل المفاهيم والمصطلحات. تعطي مظهر العلم دون جوهره، حتى اصبح عالم الاجتماع هو كل من يتلفظ بعدد من المفاهيم الصعبة ويدعي انه يعبر بها عن واقع يدركه الناس بحسهم السليم.

وعند فريق ثانٍ من الباحثين نجد التشدق بالموضوعية العلمية، وعدم الافصاح عن الرأي، بدعوى الحاجة الى مزيد من الاسانيد العلمية، والبراهين القائمة على الملاحظة والتحليل الاحصائي، ويسمي توريز ذلك «الجبن المقنع تحت ستار الموضوعية»، عندما تؤدي الموضوعية بالباحث الى نسيان المشاكل الحية التي يتأزم منها المجتمع، وعند ما يحاول الباحث ان يصف المشاكل وصفاً محايداً، وكأن هناك حلاً نظرياً لها، دون التزام حقيقي بها. فالمشاكل الاجتماعية الحية لا يعبر عنها فقط بأسلوب البحث العلمي الموضوعي، بل يمكن للباحث ان يلجأ الى الحدس والخيال والثقافة الشعبية العامة، حتى تتنوع أساليب تعبيره، ويخاطب أكبر عدد ممكن من المواطنين. وتكون مهمة الباحث ايضاً اختيار الموضوعات القومية مثل: الثورة الاجتماعية، التغير الاجتماعي، الآثار الاجتماعية للاصلاح الزراعي، الاستعمار، العنف ، التركيب الطبقي للمجتمع . . الخ. ومن ثم فإن علم الاجتماع جزء من الخطة الوطنية للابحاث العلمية أو هو الطريق لخلق الثقافة الوطنية، والفكر القومي.

وهناك فريق ثالث من الباحثين يقع في الديماغوجية ، تحت ستار البحث العلمي ، وكرد فعل على

---

(٣) انظر نقدنا لهذه المناهج في رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse, pp. CXL - CLXII.

الفريق الثاني ، فيجعل العلم في سوق السياسة ، والانفعالات الجماهيرية الخالصة أثرها محدود ، ونتائجها مؤقتة . وقد تكون هذه الانفعالات صحيحة ، ولكنها تحتاج الى صياغات علمية ، فهناك علم اجتماع بورجوازي ، وعلم اجتماع بروليتاري ، ومع ذلك لا يجب الوقوع في القطعية dogmatisme لأنها مضادة للنقد الذاتي الذي يجب على الباحث ان يقوم به باستمرار ، فالعلم الانساني مرتبط أشد الارتباط بتكوين العالم نفسه .

خلاصة الأمر ان علم الاجتماع الاوربي مفيد ، ولكنه غير واقعي لأنه يعطي نظريات ولكنها لا تنطبق على واقع البلاد النامية ، وعلم الاجتماع الامريكي واقعي ، ولكنه غير مفيد ، لأنه تحليل مباشر للواقع ، ولكنه لواقع المجتمع الامريكي ، ولا يفيد في دراسة المجتمعات النامية . مهمة علم الاجتماع القومي هي اقامة علم اجتماع شامل ، يقوم على المعياري والوضعي معاً . وكلاهما مأخوذ من الواقع الاجتماعي ، فالنظرية تحكمها مبادىء التطور والثورة والتغير الاجتماعي ، والملاحظات تقوم على اساس البحوث الميدانية ، وبالتالي يكون علم الاجتماع القومي أقرب الى فلسفة للمجتمع منه الى العلم بالمعنى الدقيق .

رابعاً ـ الريف والمدينة والتركيب الطبقي للمجتمع :

ويعطي توريز عدة نماذج من الدراسات الاجتماعية التي يظهر فيها الطابع القومي لعلم الاجتماع القائم على التحليل المباشر للواقع . فأعطى وصفاً لمدينة بوغوتا ، عاصمة كولومبيا ، في المرحلة السابقة على التصنيع أي في مرحلتها الحالية باعتبار ان البلاد النامية الآن في طريقها الى التصنيع ، وعدد مصانعها ، وبين حدود نشاطها السياسي والثقافي والديني . ويغلب على الدراسة تجميع الوقائع ، وخلوها من نظرة شاملة ، وقد كان توريز في ذلك الوقت باحثاً اجتماعياً خالصاً يحلل الواقع المباشر الذي اعطاه بعد ذلك الفرصة للحصول على نظرة صائبة له ، تحولت فيها بعد الى ثورة ، فالثورة لا تنشأ إلا بعد التعرف على الواقع ، واكتشاف معوقات تقدمه . ويحاول توريز تحديد معالم المدينة في البلاد النامية . فيرى انها تحتوي على نسبة ضئيلة من مجموع السكان ، بالنسبة لسكان الريف الذين يكونون الغالبية العظمى من المواطنين ، وبالتالي فإن الغالبية العظمى في البلاد النامية هي اغلبية من الفلاحين ، أي من سكان الريف ، وليس من سكان المدن . كما تتميز المدينة بمعدل بطيء في الزيادة السكانية بخلاف سكان الريف الذين يشيرون الى معدل أكبر . وفرق ثالث وهو أن المدينة تتميز بفروق حادة بين الطبقات الاجتماعية . فمنذ بداية الاستعمار كان هناك فرق بين الهنود « السكان الأصليين » والاسبان وبعد جيل واحد نشأت طبقة جديدة من سلالة الاسبان الذين ولدوا بأمريكا اللاتينية « الكريول Créoles» الذين حرموا من مميزات الاسبان الذين ولدوا في اسبانيا ، ولم يكن لهم الحق في الوظائف العليا او في القضاء إلا بعد اثبات نقاء دمائهم . وكانت هناك ايضاً فوارق طبقية بين ابناء المستوطنين والشعب الاصلي والمخلطين ، وتحدث التفرقة حتى في القبول في المعاهد الدينية ، حيث يجب الغاء الفوارق الطبقية والتفرقة العنصرية . وكان السبب في ذلك سياسياً اكثر منه اجتماعياً ، فقد كان العرش الاسباني يخشى من الرهبان الوطنيين ، ومن

انضمامهم للحركات الوطنية المطالبة بالاستقلال . رابعاً : تمتاز المدينة بغياب تقسيم العمل ، وبنقص في التخصصات ، فأي فرد يعمل أي شيء وذلك لأن مهمة المدينة هي استيعاب هجرة الريف ، أو توظيف الخريجين : بصرف النظر عن الانتاج أو عن العمل المتخصص ، فنشأت ظاهرة التضخم في حجم الوظائف العامة ، وقل الانتاج وانخفض مستواه ، وظهرت حاجة البلاد النامية الى العمال المؤهلين ، والى الفنيين . خامساً : تقوم التجارة في المدينة بجهود الافراد اكثر منها بجهود الجماعات ، ولم يؤسس أول بنك في بوغوتا إلا في وقت متأخر ، وهذه طبيعة التجارةفي المدن النامية التي ما زالت خاضعة لاسلوب التعامل التجاري الفردي . سادساً اذا وجدت جماعات للتجارة أو للصناعة فإنها تحتكر سوق العمل ، ويلعب اصحاب رؤ وس الأموال دور المستعمرين أو المستوطنين . سابعاً انحصار السلطة في يد الصفوة المتعلمة ، وغياب الحركة الاجتماعية وسيطرة صلات القرابة ، والعلاقات الاسرية ، وزواج الابناء بقرار من الآباء ، وتحويل النشاط الانساني كسلعة ، والتخلف الاجتماعي للنساء ، وتسلط المؤسسات الدينية وتواطؤها مع المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . كل ذلك مظاهر تخلف في المدن في البلاد النامية يكشف عن البناء الاجتماعي والتركيب الطبقي .

ويعطي توريز نموذجاً آخر لعلم الاجتماع القومي ، في دراسته عن « مستوى المعيشة في بوغوتا » كمدينة في احد البلاد النامية . ففي مثل هذه المدن توجد أحياء بائسة ، وهي في الغالب الاحياء العمالية وتشير الى نشأة البروليتاريا Prolitarization . ولا يعني اخذ هذه الاحياء موضوعاً للدراسة وقوعاً في الديماغوجية ، أو الاستنفار على الثورة بقدر ما يعني اعطاء بيانات صحيحة ، تصور واقع هذه الاحياء .

وترتبط ظاهرة نشأة البروليتاريا بظاهرة اخرى وهي الهجرة من الريف الى المدينة Urbanization ، فالظاهرة الاولى معلول ، والثانية علة تنشأ البروليتاريا في المدينة عند هجرة أهل الريف اليها ، عندما يفقد عدد كبير من أهل الريف كل وسائل المعيشة في الريف ، فيهاجرون الى المدينة ، ويعتمدون على أجورهم من العمل وحده ، ويقتضي ذلك وجود بناء اقتصادي اجتماعي يقوم على تقسيم العمل ، وعلى تجميع رأس المال وعلى التصنيع ، وكل ذلك ظواهر تصاحب الانتقال الى المدينة الكبيرة . ويتراكم العنصر البشري ، تزداد الخدمات . فاذا كان التصنيع ظاهرة اقتصادية اكثر منها اجتماعية ، فإن الهجرة الى المدينة ظاهرة اجتماعية اكثر منها اقتصادية .

وفي البلاد المتقدمة ، وقفت حركة تكوين طبقة البروليتاريا ، وذلك لاسباب اقتصادية مثل تناقص رأس المال ، او اجتماعية مثل تحقيق بعض مطالب البروليتاريا ، أو قانونية مثل تشريع بعض القوانين العمالية من اجل حماية مصالح البروليتاريا ، أو تنظيمية مثل انشاء النقابات واللجان المشتركة ، ولجان التحكيم والوساطة ، أو سياسية مثل ظهور الديموقراطية الاقتصادية ومشاركة العمال في مجالس الادارة وفي التسيير الذاتي ، هذا بالاضافة الى زيادة اجور العمال نظراً لزيادة الانتاج وتحولت الملكية الخاصة الى ملكية للمؤسسات وللجمعيات ففقدت الملكية الفردية قيمتها في الزهو والافتخار .

وفي البلاد النامية ، تزداد حركة البروليتاريا بازدياد التصنيع ، فالانتاج ما زال ضئيلاً ، والاجور

منخفضة « الاجور الفعلية بالنسبة لارتفاع مستوى المعيشة » ، والادخار قليل ، وتمثل الملكية الفردية عنصر الامان ، لأن قيم المجتمع الاقطاعي ما زالت سائدة ، فالملكية الصغيرة رد فعل على الملكية الكبيرة ، والنظم والمؤسسات العمالية ناقصة أو ضعيفة .

وزيادة سكان أهل المدينة ظاهرة عالمية بالرغم من انخفاض معدل النمو السكاني في المدينة عنه في الريف . ويرجع السبب الحقيقي في ذلك الى الانتقال المستمر الى المدينة ، رغبة في رفع مستوى المعيشة فالفرق بين المدينة والريف كالفرق بين عهدين من عهود التاريخ ، واكبر من الفرق بين البلاد المتقدمة والبلاد النامية ، هذا بالاضافة الى وسائل الجذب في المدينة مثل توفر الخدمات ووسائل الترفيه والراحة ، وكذلك رغبة اهل الريف في البحث عن الامان نظراً لوجود العنف في الريف .

وقد كانت الهجرة من الريف الى المدينة سبباً في ظهور البطالة الصريحة أو المقنعة ، خاصة في المدن الادارية والتجارية والثقافية ، أي في مدن الخدمات «القطاع الثالث » وذلك لأن التصنيع قد نشأ في البلاد المتقدمة بعد مرحلة الصناعة اليدوية artisanat مما ساعد على وجود أياد عاملة مؤهلة ، في حين ان التصنيع في البلاد النامية يتم وبسرعة اكبر ، ويحتاج الى ايد عاملة مؤهلة ، لا تتوافر في أهل الريف .

ويدل التركيب الاجتماعي للمدينة على وجود طبقتين اجتماعيتين : طبقة عمالية تشمل عمال المدن الذين يعملون في الصناعة لا الذين يعملون خارجها ، وطبقة متوسطة تقوم بالعمل العقلي هي طبقة الموظفين ، اجور الطبقة الثانية اعلى من أجور الطبقة الاولى ، ويقارن توريز بين حياة الطبقتين ، وينتهي الى ان حجم مصاريف الطبقة العمالية أقل بكثير من حجم مصاريف الطبقة المتوسطة ، خاصة فيما يتعلق بالاسكان والملبس والتغذية والخدمات . وهنا تبرز المشكلة الاساسية في البلاد النامية ، وهي التركيب الطبقي للمجتمع . فبؤس الاحياء العمالية لا يرجع الى نقص في العائد المالي للصناعة ، وتغطية ذلك بخفض مستوى الاجور ولا يرجع ايضاً الى هجرة العمال غير المؤهلين من الريف الى المدينة ، كما لا يرجع ثالثاً الى زيادة السكان مما يضر بمستوى الاجور ، بل يرجع اساساً الى عيوب في البناء الاجتماعي والاقتصادي للبلاد .

وعملية الانتقال من الريف الى المدينة عند بعض علماء الاجتماع ظاهرة سكانية فحسب ، أي مجرد تجمع سكاني ، وعند البعض الآخر ظاهرة صناعية فحسب ، وعند فريق ثالث ظاهرة تضخم وكثافة ومقدار وتنوع . ويرى توريز انها ظاهرة اجتماعية أو ظاهرة نمو تدل على الانتقال من نوع من التجمع البشري الى نوع آخر ، من المجتمع الريفي الى المجتمع المدني . أو من الجماعة Gemeinschaft الى المجتمع Geselschaft حسب تفرقة تونيس Tonnies المشهورة . فالمجتمع الريفي وظائفه محدودة ومعزولة ، مجتمع امي ، ليس له أهداف ثقافية ، الترابط الاجتماعي فيه تقليدي تلقائي دون أي نقد ذاتي ، الاسرة فيه هي وحدة العمل الاولية ، القرابة لها أهميتها في تحديد العلاقات الاجتماعية ، المقدس له الأولوية على الدنيوي ويسود عليه ، الاقتصاد فيه يقوم على الاستهلاك الذاتي وليس على السوق . اما المجتمع المدني فعلى العكس مفتوح ومتنوع ، الترابط فيه أقل ، تلقائيته اضعف ، يقوم على النقد

الذاتي ، له أهداف ثقافية وحضارية ، تفقد فيه القرابة وظيفتها الاجتماعية ، ليست الاسرة وحدة العمل الاولى ، يفقد الدين أولويته على الدنيوي ، يقوم الاقتصاد فيه على السوق . والانتقال من شكل الحياة الاجتماعية الاول الى الشكل الثاني سمة من سمات التقدم .

ويتضخم في المجتمع المدني القطاع الثالث . قطاع الخدمات ، اذ يحتاج التجمع السكاني الكبير الى خدمات كما يحتاج الى القطاع الثاني وهو الصناعة اكثر من احتياجه الى القطاع الاول وهو الزراعة التي يقوم بها أهل الريف خارج المدينة ، تكثر في المدينة خدمات النقل والادارة والتجارة ، والصناعات الصغيرة . ويظهر الاقتصاد الكبير وتقل التكاليف .

وفي المدينة ، تبدأ عمليات التنمية ، فيتجمع رأس المال وتتغير القيم التقليدية ، ويقوم المجتمع الجديد على الترشيد اللازم للتصنيع . يبدأ « تصوف التنمية » أي اعتبار التنمية وسيلة لاظهار النشاط الانساني ، وقدرات العقل على التخطيط ، وتتم التنمية باستمرار لصالح المدينة لتلبية حاجاتها للرفاهية ، ويظل أهل الريف دون تغيير . وتحاول طبقة المدينة خلق اقتصاد سوق ، والدخول في المنافسة في الاسواق العالمية ، وادخال التقدم التكنولوجي ، وانشاء شبكة محكمة للمواصلات وقد كانت الخطة المسماة « عملية كولومبيا » من وضع أهل المدينة الذين تعلموا في الخارج ، والذين يكونون جماعات ضاغطة على السلطة ، من اجل اصدار قرارات في صالح الطبقات الجديدة التي يعاد توزيع الدخل القومي لأجلها ، باسم التنمية ، وهي الطبقات التي نشأت بتضخم القطاع الثالث ، ولا يكفي ادخال الاصلاح الزراعي في خطة التنمية ما لم يكن مصاحباً بتوسيع الأرلضي المزروعة ، واستصلاح أراضٍ جديدة ، وادخال اساليب الزراعة الحديثة ، وتكوين الجمعيات التعاونية للمساعدة الآلية . والتسليف والتسويق ، والتثقيف الزراعي ، ولكن أهم ما يؤدي اليه الاصلاح الزراعي هو هدم الكيان الطبقي في الريف ، اي انه ظاهرة اجتماعية اكثر منها اقتصادية .

خامساً ـ التخطيط والتنمية الاقتصادية :

لكي تكون هناك تنمية اقتصادية ، لا بد من وضع برنامج اقتصادي يضع المستقبل في حسابه وهو ما يعادل التخطيط . فالتخطيط هو مجموع الوسائل والغايات التي تستخدم من اجل تنمية الثروات والخدمات في مجال معين . ويختلف التخطيط من جماعة لأخرى ومن بلد لآخر ، ومن نظام لآخر ومن سلطة لأخرى .

فالتخطيط في البلاد الاشتراكية حتمية اكثر من كونه نتيجة لنظرية مسبقة من منظري الماركسية فنظراً لنقص المواد الاولية ، ركز الاتحاد السوفييتي على ضرورة توزيعها . وكانت مهمة « المجلس الاعلى للاقتصاد الوطني » الذي كونه لينين سنة ١٩١٨ معرفة متطلبات الزراعة ثم استطاعة « هيئة التقدير Service de conjoncture » وضع تقديرات للمستقبل على المستوى الوطني ، تحولت الى توجيهات عامة ، ثم وضعت « لجنة الخطة » سنة ١٩٢٣ خططاً خمسية للصناعات الثقيلة والنقل . وبعد خمسة عشر عاماً

ظهرت نظرية التخطيط الوطني ، وبدأت باحترام الملكيات الصغيرة ، ووسائل الانتاج الخاصة ، ولم تكن مختلفة عن التخطيط حالياً في البلاد الرأسمالية . ولم يطبق التخطيط الكامل بالفعل إلا بعد ان استولت الدولة على وسائل الانتاج ، فأصبح الاتحاد السوفييتي ثاني قوة في العالم بعد ان كان بلداً متخلفاً سنة ١٩١٧ . وبصرف النظر عن النظرة الماركسية ، استطاع الاتحاد السوفييتي استخدام كل مصادر الثروة الوطنية .

وفي البلاد الرأسمالية ، نجد ان التخطيط قد بدأ في المانيا ، قبل الحرب العالمية الثانية . فبصرف النظر عن الخطط الجزئية ، وضعت خطة للتنمية القومية ، وقد تأخر التخطيط في المانيا لعدة أسباب منها : وفرة المواد الأولية ، غياب التكامل الاقتصادي في المنطقة (مثل السوق الاوربية فيما بعد) ، غياب التخطيط العام على مستوى المؤسسة أو على المستوى المحلي ، غياب الاحصائيات الكاملة أو المضبوطة ، غياب تصور لتدخل كافٍ من الدولة . نشأ التخطيط في البلاد الرأسمالية ، بدافع من المنافسة ومن اجل المحافظة على المصالح الخاصة ، لا تحقيقاً للاحتياجات العامة . وصحيح ان الاقتصاد كان موجهاً من الأقلية الضاغطة ، ولكن زاد دخل الأغلبية وبدأت التنظيمات للعمل ، وبعد زيادة التعليم والتعاونيات بدأت تمارس سلطاتها كجماعة ضاغطة على الحكومة ، فأصبحت القوى الى حد ما متعادلة ، فتحولت مصالح الخاصة الى مصالح عامة ولكن انتقل الاستغلال والاحتكار الى نطاق العلاقات الدولية ، فضحي بالبلاد الفقيرة من اجل البلاد الغنية ، وتحول رأس المال الوطني الى استعمار عالمي على ما يقول لينين(٤) . الفرق في التخطيط في البلاد الرأسمالية عنه في البلاد النامية هو درجة توجيه الدولة للاستثمارات ، وسرعة تطبيق هذه التوجيهات . ففي البلاد الرأسمالية ، يتم التوجيه بطريق غير مباشر كالضرائب ، والقروض ، والمعونات ، ولكنها لا تصل الى مستوى التخطيط في البلاد الاشتراكية ، تظل المصالح الخاصة قوية ، ويكون لها دور فعال في اخذ القرارات السياسية .

أما التخطيط في البلاد النامية فإنه يستمد تجاربه من البلاد الرأسمالية والبلاد الاشتراكية على حد سواء . ولكن اجهزة التخطيط فيها غير فعالة ، فضلاً عن عيوب في البناء الاجتماعي نفسه الذي هو العقبة الكبرى أمام التخطيط السليم ، وكذلك ما يمكن تسميته « عتبة البداية » seuil de demarge أي من القائم على شؤون التخطيط ولمصلحة من يتم التخطيط ؟ بالاضافة ايضاً الى عقلية الوصاية paternalisme التي ما زالت تسود كثيراً من البلاد النامية . ولكن يمكن اجمال العقبات في نوعين : عقبات اقتصادية وعقبات اجتماعية .

واهم العقبات الاقتصادية هي نقص الاستثمارات الانتاجية . فالاستثمارات اما وطنية أو اجنبية ، والاولى نادرة لأن الادخار نادر ، بسبب ضعف الدخول ، أو لوجود المدخرات في بلاد

---

(٤) راجع لينين : الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية ، ص ١١٢ - ١٢٧ ، طبعة موسكو ، دار التقدم ١٩٦٩ (باللغة الفرنسية) .

اكثر اماناً (مدخرات البترول العربي في بنوك سويسرا مثلاً) ولأن معظم المواد المنتجة مواد استهلاك ، لا مواد انتاج . والاستثمارات الاجنبية تعطى بشروط ، وغالباً ما تمس السيادة الوطنية . يجب اذن ان تخضع الاستثمارات لخطة قومية حتى تقل تكاليف الانتاج . ويكون قوامها التصنيع ، والتصنيع الثقيل . وبفضل التكامل الاقتصادي للمنظمة ، يمكن التخصص في الزراعة ، أو في الصناعة ، ويكون التسويق ايضاً قومياً (السوق العربية المشتركة) . وثاني العقبات الاقتصادية هي نقص الخبرة البشرية المتخصصة ، وبالتالي فيجب تخصيص جزء من استثمارات البلاد النامية في الاستثمار البشري وتكوين الكوادر المتخصصة . وتفضل البلاد النامية حالياً الاستثمار في التسلح ، أو في تضخيم جهاز الدولة ، لمواجهة خطط الاستعمار الخارجية التي وضعت من اجل استنزاف الموارد (كالصهيونية مثلاً في قلب العالم العربي) وكذلك لتعيين الخريجين ، والقضاء على البطالة ، أو لتوجيه الاستثمارات لسد حاجات الاقلية الحاكمة . يجب اذن القضاء على الامية العامة ، والأمية الخاصة (خلق الكوادر المؤهلة) ، كما يجب اعادة التخطيط الاداري ، والحد من هجرة الكفاءات ، بدلاً من تعويضها بخبرات اجنبية . وثالث العقبات الاقتصادية هي عيوب خطة التنمية ذاتها ووجود التخطيط في يد الاقلية الحاكمة ، أو الجماعات الضاغطة المرتبطة بها ، والمتفقة معها في المصالح والاهداف والتي يقوم على تنفيذها طبقة اخرى من الموظفين والاداريين . وكثيراً ما تقوم في البلاد النامية تحت ضغط عسكري ارهابي من الجيش . وما يقال عنه انه ثورة في البلاد النامية ، ليس ثورة حقيقية بل هي مجرد تغيير نسبي داخل الاوضاع القائمة ، واستعمال السلطة لوسائل غير شرعية ، اذا عجزت عن استعمال الوسائل الشرعية ، فالأقلية الحاكمة لها السلطة العسكرية والاقتصادية والثقافية والدينية . ومع ذلك يمكن للبلاد النامية رفع مستوى المعيشة برفع القدرة الشرائية ، وذلك لا يتم إلا بوجود اقتصاد وطني للسوق ، واعطاء الأرض للعمال الزراعيين لا للملاك الغائبين ، واستثمار الأموال والمدخرات الوطنية داخل البلاد ، والقضاء على الاحتكار ، ووضع الحمايات الجمركية للصناعات الوطنية . ومع ذلك فالنتيجة النهائية هي انه من الصعب على الطبقات الحاكمة في البلاد النامية اخذ قرارات لصالح الجماهير وليس لصالحها الخاص ، وهي تبلغ من القوة حداً تستطيع معه احتواء كل جماعة ضاغطة ، فلا يمكن أن تأتي منها المبادرة لطبيعة التركيب الطبقي للمجتمع .

اما العقبات الاجتماعية ، فهي تأتي من تكوين الجماهير التي لا تستطيع بسهولة ممارسة الضغط الكافي لتوجيه سياسة الاقلية الحاكمة ، وأهم هذه العقبات هي أولاً نقص الاهتمام ، وفقدان الحماس ، وعدم الثقة بالنفس ، واللامبالاة بكل ما يدور حولها ، نظراً لأنها لم تنظم تنظيماً حزبياً أو سياسياً . ثانياً نقص في التنظيم ، وذلك لاميتها ، ولغياب الحركة الاجتماعية بداخلها ، واطلاق الشعارات دون تحقيق لها . ثالثاً ، سلبية الاعلام ، وعدم قيادته للجماهير ، ونقص عمليات التوعية الجماعية رابعاً، نقص حرية العمل السياسي النقابي أو الحزبي ، وشراء القيادات واغرائها بالمناصب ، وبزيادة المرتبات ، أو تهديدها . وتطبيق المكارثية ضد الزعماء .

لم يبق أمام الجماهير في البلاد النامية إلا تكوين جماعات للضغط السياسي ، اما عن طريق الاعلام ، أو عن طريق نشاط الجماعات ، أو بالضغط السياسي أوالاقتصادي والاجتماعي ، وقد يكون الضغط السياسي شرعياً أو غير شرعي ، سلمياً أو قائماً على العنف ، كما يمكن ان يؤدي الى تغيير نسبي أو الى تغيير جذري في الهيكل الاجتماعي نفسه ، النسبي من اجل الحصول على بعض الحقوق ، والجذري من اجل الحصول على كافة الحقوق ، الاول اصلاحي والثاني ثوري ، الاول في حدود الوضع القائم والثاني من اجل تغيير البناء الاجتماعي : الملكية ، العائد ، الاستثمارات ، الاستهلاك ، نظم التعليم ، التنظيم السياسي والاداري ، العلاقات الدولية . وتتغير ارادة التقدم ورؤ ية المستقبل للطبقات الحاكمة طبقاً لنوع الضغط الممارس عليها من الطبقات الشعبية طبقاً للجدول الآتي :

الوضع قبل تغير الابنية الاجتماعية			الوضع بعد تغيير الابنية الاجتماعية	
الطبقة الشعبية	الطبقة الحاكمة		المثل	النتيجة
الضغط	القدرة على التنبؤ	ارادة التغيير		
حد أقصى	حد أقصى	متوسط	شيلي	ثورة سلمية
حد أقصى	حد أدنى	حد أدنى	كوبا	ثورة مسلحة
متوسط	متوسط	حد أدنى	كولومبيا	أصلاح
متوسط	حد أقصى	حد ادنى	البرازيل	انقلاب يميني
حد أدنى	حد أقصى	حد أدنى	فنزويلا	قهر
متوسط	متوسط	متوسط	اورجواي	الوضع القائم
حد اقصى	حد أقصى	حد أقصى	؟	ثورة سلمية مثالية

الاشكال المختلفة الممكنة لتغير الابنية الاجتماعية :

ومن الجدول السابق يمكن استخلاص النتائج الآتية :

١ ـ لا تحدث التغيرات في الابنية الاجتماعية في البلاد النامية إلا بضغط الطبقات الشعبية .

٢ ـ ترتبط فرصة الثورة السلمية بدرجة التنبؤ لدى الطبقة الحاكمة لأنه من الصعب ان تكون لديها ارادة تغيير .

٣ ـ الثورة المسلحة هي البديل عن صعوبة التنبؤ للطبقة الحاكمة وعدم وجود ثورة سلمية مثالية اذا بلغ الضغط الشعبي الى الحد الاقصى .

سادساً ـ العنف والتغيرات الاجتماعية:

انتهى توريز من دراساته الاجتماعية الى انه لا يمكن احداث أي تقدم في البلاد النامية إلا بتغير البناء الاجتماعي فيها ، وأنه لا يمكن تغيير هذا البناء الاجتماعي إلا بالعنف ، كما حدث في كوبا ، فالعنف هو الوسيلة الوحيدة لاحداث التغيرات الاجتماعية والثقافية في البلاد النامية[٥] .

وقد غيّر العنف طبيعة المجتمعات الريفية بوجه عام على النحو الآتي أولاً اذا كانت هذه المجتمعات ينقصها التخصص وتقسيم العمل وينحصر دورها الاجتماعي في اضيق الحدود (السوق ، النشاط الديني ، النشاط العائلي) فإن العنف فرض احتياجات اجتماعية جديدة على الفلاح ، وجعله يشعر بضرورة التخصص وتقسيم العمل . فهناك جماعات مختصة بالحرب ، واخرى بجمع المعلومات ، وثالثة بالاتصال بالفلاحين ، ورابعة للامدادات ، وخامسة للمساعدات الاجتماعية وسادسة للعلاقات العامة والاعلام . . . الخ كما اتسع الدور الاجتماعي للفلاح ، فأصبحت مهمته المراقبة ، ومعاونة رجال العصابات ، أي ان المجتمع الريفي ، بدأ يتحول من الجماعة الى المجتمع ، ومن الترابط الآلي بين الافراد الى الترابط العضوي ، على ما يقول دوركايم ، ومن السلوك التقليدي الانفعالي الى سلوك قائم على العقل وعلى النقد الذاتي . ثانياً : تقوم المجتمعات الريفية على « العزلة الاجتماعية » نظراً لغياب وسائل الاتصال الاجتماعية ولكن بفضل العنف تمت شبكة للاتصالات لخدمة جيش التحرير ، خاصة المواصلات الانسانية ، والحركة الاجتماعية داخل الريف . فنشأ نوع جديد من الترابط الاجتماعي ، يقوم على الترشيد ، وعلى

---

(٥) العنف حالة من الحرب الاهلية غير المعلنة ، عاشتها كولومبيا منذ ٩ ابريل سنة ١٩٤٨ ، وهو اليوم الذي قتل فيه الرئيس جايتان Gaitan ، واستمرت حتى ١٩٥٧ وبلغت ذروتها بين سنة ١٩٤٨ وسنة ١٩٥٣ ، وهدأت بعد الانقلاب العسكري الذي قام به الجنرال بنيلا Pinilla . فبعد اغتيال الرئيس ، انتشرت الاضطرابات في انحاء كولومبيا ، خاصة في الريف . فقد قامت بعض الجماعات المسلحة من الفلاحين الاحرار . واصطدمت بجيش الحكومة المحافظة التي كونت جماعات مسلحة أخرى للهجوم على الفلاحين مما أدى الى هجرة هؤلاء الى المدن . ولكن بعد سقوط بنيلا تكوّنت « الجبهة المدنية » التي سميت فيما بعد « الجبهة الوطنية »، من اجل التمثيل المتكافىء في الحكومة بين المحافظين والاحرار . ولكن العنف لم يتوقف وظهر في صورة جماعات مسلحة تقطع طرق المواصلات الحكومية ، ثم تحولت فيما بعد الى حرب للعصابات فالعنف بهذا المعنى ، على حد وصف احد علماء الاجتماع ، هو تحرر تلقائي بعد كبت طويل للدفع الثوري سنة ١٩٤٨ .

تحقيق اهداف معينة ، كما نشأ نوع جديد من التضامن الاجتماعي الذي يقوم على وحدة المصلحة لا على الأسرة أو القرابة ، كما نشأ ايضاً ما يمكن تسميته بالوعي الطبقي لدى الفلاحين ، واحساسهم بالانتماء الى طبقة واحدة ، لها الحق في العمل الموحد ، ثالثاً : تلعب جماعة الجوار في المجتمع الريفي دوراً هاماً فالأسرة هي نظام الرقابة الأكثر فاعلية ، وتوجيه المدح والقاء اللوم هو الذي يحدد السلوك الاجتماعي . ولكن العنف استطاع كسر حدة جماعات الجوار ، واصبحت جماعات رجال العصابات هي جماعات الجوار الجديدة التي استطاعت توسيع رقعة النشاط الاجتماعي ، وربط العائلات في مجموعات اوسع . بل لقد انتقلت بعض العائلات بمحض ارادتها من منطقة لاخرى طبقاً لضرورات الحرب في مواجهة جيش الاقلية الحاكمة . رابعاً ، يصاحب ظاهرة العزلة في العلاقات الاجتماعية ، ووجود جماعات مغلقة ظاهرة اخرى ، وهي الفردية ، التي تظهر في الملكيات الصغيرة munifundia التي تحتاج الى الجهد البشري الفردي اثناء المواسم الزراعية فالمصالح هنا فردية ، ولا تظهر روح التعاون إلا من خلال روح الفرد ، ولكن العنف قضى على هذا الطابع الفردي للجهد البشري ، اذ يتطلب تنظيم جيش التحرير روح الجماعة والعمل الجماعي ، وهناك « قواعد تنظيم جيش العصابات » التي تقضي على العزلة الفردية ، كما ان هناك العمل الزراعي الجماعي لرجال العصابات الذين هم في نفس الوقت فلاحون . تنشأ الحاجات الى العمل الجماعي ، والدفاع الجماعي . ، والمطالبة الجماعية بالحقوق والوقوف الجماعي في وجه السلطة ، كما تنشأ ثقافة جماعية صادرة عن نمو الوعي الطبقي . خامساً ، هناك بعض التنظيمات في الريف ، مثل التنظيمات الحكومية والكنسية والتنظيمات الخاصة التي تكون مع الفلاحين جماعات مغلقة ، ويشعر الفلاحون معها بالانتماء فيقولون « كنيستنا » ، « بلديتنا » . ولكن بعد العنف ، حدث الشقاق بين الفلاحين وهذه المؤسسات التي اعتبرها الفلاحون منذ ذلك الحين مؤسسات معادية ، يجب مناهضتها ، لأنها خارج الجماعة ، وتعمل ضدها ، بعد العنف انقسم الفلاحون قسمين : قسم مع الثورة ، وهم الفلاحون الاحرار ، وقسم ضد الثورة ، وهم الفلاحون المحافظون ، وظهر قسم ثالث وهم الفلاحون الشيوعيون المعارضون للسلطة القائمة ، بعد العنف اصبح قادة الفلاحين موجهين حقيقيين لحياتهم ، بدلاً من القادة القدامى الموظفين الذين لا يخرجون من مكاتبهم . وظهرت قيادة فلاحية جديدة ، تنبىء عن وجود طلائع ثورية ، يمكن الوثوق بها . سادساً : كان المجتمع الريفي يشعر دائماً بعقدة نقص أمام مجتمع المدينة ، ولكن بعد العنف حلت هذه العقدة ، وأصبح الفلاحون هم القادة الحقيقيون للمجتمع المدني بل اصبح لديهم احساس بالتفوق على مجتمع المدينة ، فقد هزم رجال العصابات الجيش الرسمي للحكومة ، وانتصر مجتمع الريف على مجتمع المدينة .

وفي المجتمعات الريفية في البلاد النامية بوجه خاص ، نجد ان العنف قد غيّر طبيعة العلاقات الاجتماعية في الريف . يتميز الريف بغياب الحركة الاجتماعية الرأسية . فهناك نوعان من الحركة الاجتماعية الصاعدة : الحركة الاجتماعية المادية التي ينتقل فيها الافراد من مستوى مادي الى

مستوى مادي اعلى ، والحركة الاجتماعية الثقافية اي تغيير نظام القيم في المجتمع الريفي فمن ناحية الكم اذا كانت هناك حركة اجتماعية ضخمة فإن الطابع المحافظ للمجتمع يتغير ، اما اذا كانت الحركة الاجتماعية ، في مجموعات محدودة فإن الطابع المحافظ قد يظل كما هو دون تغير . ومن ناحية الكيف اذا كانت الحركة الاجتماعية شاملة للقادة فإنها تعم جماهير الفلاحين اكثر مما لو ظل القادة في سكونهم الاجتماعي دون حركة . أما الحركة الاجتماعية الهابطة فإنها تحدث ايضاً نتيجة للزيادة السكانية ، وخفض الأجور ، وخفض مستوى المعيشة بوجه عام ، ولكن العنف استطاع تغيير الحركة الاجتماعية في الميادين الاقتصادية والثقافية والسياسية والادارية والعسكرية والكنسية[٦] . ففي الميدان الاقتصادي يمثل الحرمان الاقتصادي في المجتمعات النامية سبباً جوهرياً في وجود الحرمان الاجتماعي ويظهر هذا الحرمان بين قطبين : العقلية الرأسمالية المسيطرة على وسائل الانتاج من القمة ، والضغط الشعبي الاجتماعي من القاعدة ، وتوتر القطبين بشير بالتقدم . ولكن بعدالعنف ، استطاع الفلاحون تكوين جماعة ضاغطة ، فقد جعلهم العنف يشعرون بحاجاتهم ، وبقوتهم البشرية ، واخرجهم من السلبية التقليدية . خلق العنف الاتصال اللازم ليقظة الفلاحين ووعيهم ببؤسهم ، كما حقق لهم غايات اقتصادية محددة ، وذلك بشراء الملكيات الكبيرة وتوزيعها على الفلاحين وبمصادرة المحاصيل والماشية وبعدم سداد الديون ، فشعر الفلاحون انه بالعنف يمكنهم الحصول على حقوقهم الاجتماعية ، وأصبح العنف هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق الحركة الاجتماعية المادية الصاعدة . وفي الميدان الثقافي ، يتميز المجتمع الريفي بالامية لدى الغالبية ، أو بالتهرب من التعليم الاولي ، لأسباب اقتصادية ، ولأن معظم المدارس الاولية بالمدينة . اما التعليم الثانوي فغالبيته مدارس خاصة ، لا يقدر عليها إلا الطبقة المسيطرة . والتعليم العالي محدود للغاية مهمته تخريج موظفين للدولة ، تغلب عليهم روح المحافظة والولاء للصفوة ، ولا يصل ابناء الفلاحين الى درجة التعليم العالي على الاطلاق . ولكن بفضل العنف ، استطاع الفلاحون المطالبة بأنشاء المدارس داخل الريف ، ولكنهم لم يستطيعوا بعد تغيير حياتهم الثقافية الى حد كبير . وفي الميدان السياسي ، فإن الفلاحين لا يحصلون على أي منصب حساس إلا إذا كان منتسباً الى حزب الفلاحين المحافظ ، اما كبار الموظفين فإن السلطة الحاكمة هي التي تعينهم من أتباعها . وهي اقلية محافظة ، لا تشعر بالامان ، وعدوانية على كل من يخرج عليها ، تمثل مجموعة من المصالح للأقلية الاقتصادية والسياسية والثقافية ، وتأتي بطريق الانتخاب الذي يتم بالضغط الاقتصادي والارهاب العسكري أو بالتزييف العلني . ولكن العنف أنشأ نوعاً آخر من الحكم في الظل Informed فظهرت جمهوريات مستقلة داخل البلاد في المناطق التي حررتها الحرب الشعبية ، بل لقد حاولت السلطة الرسمية استمالة قادة حرب العصابات ، والتعاون معهم . واشترك الفلاحون في السلطة السياسية في المناط المتحررة ، وتحققت لأول مرة ديموقراطية الحكم ، أو حكم الشعب . وفي الميدان الاداري ، ؛ الفلاحين كانوا مستبعدين باستمرار من الوظائف العامة الحكوميةأو الخاصة . وكانت الوظائف و

(٦) ارجأنا الحديث عن الوضع الطبقي للكنيسة لأننا سنتناوله فيما بعد في النقطة الثامنة : الدين والثورة .

على السياسيين أو من لهم دخول سنوية عالية . وكان يشترط في الوظائف الخاصة المحافظة على التقاليد ، والولاء لاصحاب رؤوس الأموال والسلطة والأوضاع القائمة . ولكن بفضل العنف ، انشيء نظام اداري عسكري موازٍ للأدارة الرسمية ، لتنظيم حرب العصابات ، ولتجنيد الفلاحين ، كما انشأت وظائف اخرى مثل المبعوث السياسي ، المسؤول المحلي ، السكرتير العام . . . الخ . اي ان براعم جديدة نشأت داخل الدولة القديمة ، فنشأت المحاكم الخاصة برجال العصابات ، ووضعت القوانين الضريبية ، ومن ناحية اخرى تم القضاء على نظام الحكم المركزي ، ونشأت اللامركزية ، ونظم الحكم المحلية بقيادة جماعات جيش التحرير . ومن ناحية ثالثة ، ظهرت جماعات ضاغطة لتوجيه المهام الادارية لصالح الفلاحين وذلك بالاضرابات العامة أو بالمطالبة بحقوقهم المشروعة . واخيراً في الميدان العسكري ، نجد الجيش الرسمي والبوليس في أيدي الاقلية الحاكمة التي تستخدمهما معاً في المحافظة على الوضع القائم ، ويتمتع افرادها بدخول عالية من اجل ضمان ولائهم . فأصبح الجيش غير شعبي على الاطلاق ، ولم يعرف الشعب من البوليس إلا ضربات العصي ، وكثيراً ما يتدخل الجيش لصالحه الخاص ، أو لنصرة فريق من الأقلية على فريق آخر . ولكن بعد العنف ، نشأ جيش آخر يأخذ فيه الافراد حقوقهم الاجتماعية ، وتكون الترقية فيه بمقدار الخدمة الوطنية ، وتكون مهمته الاساسية في التغيير الاجتماعي ، ويقوم على تجنيد الفلاحين طبقاً لصفاتهم الذاتية .

واذا كان العنف في بعض المناطق لم يستطع تحقيق الحركة الاجتماعية في الميادين السابقة ، فإنه استطاع في مناطق اخرى خلق « عداء كامن » فردي واجتماعي بالنسبة للسلطة القائمة ، وهذا العداء الكامن شعور طبيعي ، يعبر عن الحرمان الاجتماعي والاقتصادي ، ويتحول الى تدمير . استطاع العنف اذن توليد الشعور بالحرمان ، ثم تقوية هذا الشعور ، ثم اعطاء الوسائل العملية للقضاء على هذا الحرمان .

وفي المجتمع الكولومبي بوجه خاص نجد الطائفية الحزبية سائدة ، ولا بد للفرد فيه من الانتماء الى حزب معين حتى يترقى اجتماعياً ، ومن ثم يلعب الحزب دوراً خطيراً في المجتمع الكولومبي ، فهو أداة في يد السلطة للمحافظة على الوضع القائم ، وامتصاص غضب الجماهير باعطائها بعض ما تطلب بشرط ضمان الولاء منها للسلطة ، ويتسلق عليه كل من يريد الوصول الى السلطة . ثم نشأ العنف ، كتعبير عن طائفة المحرومين المقسمين بين الاحزاب التقليدية ، والتي ترفض الدخول في الألاعيب الحزبية بعد ان استعملت السلطة العنف للقضاء عى هذه الجماعات الثورية المنشقة على الاحزاب السياسية أو العاملة من خلالها . ونجد ايضاً في المجتمع الكولومبي غياب الوعي الطبقي ، نظراً لسيادة الابنية التقليدية فيه ، وغياب التنظيمات الشعبية ، ووقوع الجماهير في الفردية والعزلة نظراً لقلة الاتصال بينها ، ونقص وسائل الاعلام ، وغياب الحركة الاجتماعية وسيادة القيم التقليدية ، والعواطف التواكلية والقدرية . ثم نشأ العنف ، ونشأ معه

الوعي الطبقي ، ووحدّ بين الفلاحين ، وحقق التضامن بينهم . واخير نجد في الشعب الكولومبي غياب الملكية الفردية كجزء من تقاليده القديمة وذلك لأنه لم يعرف في تاريخه القديم إلا الملكية الجماعية ولكن الملكية الفردية لم تأت إلا مع المستعمرين الاسبان ، وبالافكار الليبرالية التي تؤله الملكية الفردية ، ثم عادت الملكية الجماعية للظهور من جديد بفضل العنف ، ودفاع جميع الفلاحين عن الأرض .

ولكن ماذا عن الطبقة العمالية ؟ لقد نشأ العنف في الريف كظاهرة ريفية محضة وليس في المدينة ، فالفلاحون هم الطبقات المحرومة في حين ان طبقة العمال تشارك الى حد ما في خيرات المدينة . ومع ان العنف في المدن قد نشأ حالياً إلا ان توريز حاول بذر بذوره في المدينة ، في الطبقة العاملة . فثورة العمال ضرورية مع ثورة الفلاحين ، لأن كليهما له عدو مشترك ، وهو الاقلية الحاكمة التي لا تعمل إلا لمصالحها الخاصة ومع ان من العمال من ينتسبون الى الطبقة البورجوازية في المدينة ، إلا انهم يمكنهم الانضمام الى الثورة ، لأنهم اقرب الى الطبقات الشعبية منهم الى الاقلية الحاكمة ، ويستطيعون المشاركة في الثورة بالفعل ، وليست بمجرد اعلان النوايا . والمشكلة العمالية ليست كما يصورها البعض مشكلة تكنولوجية : تصدير ، نقد ، مدفوعات . . . الخ بل المشكلة في جوهرها مشكلة اجتماعية في تسلط الاقلية الحاكمة ، وهو ما يعلمه رجل الشارع دون حاجة الى علم غزير واحصائيات للتعمية أو للتعالم ، فطريق العمال هو طريق الاضراب ، والمطالبة بالمشاركة في الأرباح ، وفي ادارة المصانع ، بل وحقهم في التسيير الذاتي لها ، طريقهم رفض الدخول في ألاعيب الأحزاب ، ورفض الاشتراك في الانتخابات المزيفة التي تجريها الاقلية الحاكمة . طريقهم تغيير البناء الاجتماعي كله من القاعدة الى القمة ، وأعطاء من يعملون حصيلة عملهم ، فهم اصحاب الانتاج الوطني ، العمال كلهم ينتمون الى طبقة واحدة ، والوعي بمصالحهم المشتركة يزيد من حدة شعورهم الطبقي ، وتلك مهمة النقابات العمالية . لقد استخدمت السلطة العنف ، ولا يقابل العنف إلا بالعنف ، لا بالانتخابات المزيفة، أو بالعمل الحزبي المتواطىء ، مع السلطة ، فالطبقات الشعبية ، الفلاحون والعمال ، هي التي لها حق الحكم ، وهي التي يجب ان تكون لها السلطة ، وقادة الشعب ينبعون من الشعب ولا يفرضون عليه ، ويعبرون عن مصالحه ولا يتواطؤون مع الأقلية الحاكمة .

سابعاً - الثقافة والوعي الطبقي :

اذا كانت مهمة العنف الاساسية هي خلق الوعي الطبقي لدى طبقات الشعب ، فإن ظهور الوعي الطبقي يؤدي الى تغيير المفاهيم السياسية التي تستعملها الطبقة الحاكمة وتأخذ معاني ومدلالوت جديدة عند الطبقات الشعبية . هناك اذن ثقافتان ، ثقافة الأقلية الحاكمة التي تمثل ١٥٪ من الشعب الكولومبي والتي يبدأ دخلها بأكثر من ثلاثة آلاف دولار في السنة ، وثقافة الاغلبية المحكومة التي تمثل ٨٥٪ من الشعب الكولومبي . ولكل طبقة قيمها ومفاهيمها ويستحيل الحوار

بينهما ولا يكون هناك حوار ممكن إلا العنف . مهمة المثقف الثوري هي تحليل لغة الثورة ، وتحليل المفاهيم الدائرة وارجاعها الى نشأتها الطبقية كما هو واضح في الجدول الآتي الذي يقدمه لنا توريز :

التعبير	معناه عند الطبقة العليا	معناه عند الطبقة الدنيا
الاقلية	اهانة	الامتياز
العنف	قطع الطريق	الخروج على المحافظة
الجماعة الضاغطة	الصفوة	المستغلون
الثورة	قلب للأوضاع منافٍ للأخلاق	التغير البناء
تغير الابنية	ثورة	التغيرات الاساسية
الاصلاح الزراعي	نزع غير شرعي للملكية	استيلاء الفقراء على الأرض
الاحزاب السياسية	تجمعات سياسية ديموقراطية	الأقليات
« الحساسية الاجتماعية	اتجاه شعبي	الوصاية
الصحافة	السلطة الرابعة	الصحافة الكبيرة
مانو نجرا « اليد السوداء »	مركز الدراسات والعمل الاجتماعي	الجمعية السرية المكارثية
الحركة النقابية	صراع الطبقات	مطالبة
العمل	الحل السلمي	تنظيم محلي
اليسار	قلب الأوضاع	الخروج على المحافظة
الشيوعية	هذيان	الثورة
الرأسمالية	نظام اقتصادي	الاستغلال
الاستعمار	شعار ماركس	أثر اليانكي « الامريكيين »
فيدل كاسترو	زعيم شيوعي	زعيم ثوري
انخفاض القيمة	اجراء اقتصادي	بؤس
الجبهة الوطنية	سياسة التعايش السلمي	اتحاد الأقليات
« الرابطة من أجل التقدم »	مساعدة من امريكا الشمالية	استعمار
الكنيسة	مؤسسة في صالح النظام	قوة رجعية
الجيش	قوة تستعمل للردع	العنف
البيروقراطية	الأدارة	طفيليات الدولة
البرلمان	الديموقراطية	طفيليات الشعب
العودة الى السلام	القضاء على قطاع الطرق	موت رجال العصابات
« جيش السلام »	متطوعون نزهاء	السياح أو الجواسيس

ثامناً ـ الدين والثورة :

كان توريز راهباً وعالم اجتماع ، ولما كان قد انتهى من قبل الى انه لا يمكن احداث أي تغيير في المجتمعات النامية ، وخاصة في امريكا اللاتينية ؛ إلا بعد تغيير البناء الطبقي للمجتمع ، أي ان الكنيسة ايضاً ، باعتبارها مؤسسة اجتماعية ، ينطبق عليها هذا التحليل ، فالكنيسة والدولة في امريكا اللاتينية شيء واحد ، وهناك اتفاق بينهما وتواطؤ فرؤساء الكنيسة في نفس الطبقة الاجتماعية التي توجد فيها الأقلية الحاكمة ، فهناك درجات متفاوتة داخل الكنيسة وهي : طالب المعهد الديني ، نائب الخوري أو المرشد ، خوري الريف ، خوريف الحي العمالي في المدينة ، خوري الحي الصناعي ، سيدنا أو الكاهن ، معاون الأسقف ، رئيس الاساقفة ، الكاردينال[7] . ويمكن توضيح الطبقة الاجتماعية لكل درجة كنسية على النحو الآتي :

١ ـ طالب المعهد الديني : طبقة متوسطة دنيا .

٢ ـ نائب الخوري أو المرشد : طبقة متوسطة متوسطة .

٣ ـ خوري الريف : طبقة متوسطة متوسطة .

٤ ـ خوري المدينة في الحي العمالي : طبقة متوسطة متوسطة .

٥ ـ خوري المدينة في الحي الراقي : طبقة متوسطة عليا .

٦ ـ سيدنا أو الكاهن : طبقة عليا دنيا .

٧ ـ معاون الاسقف : طبقة عليا متوسطة .

٨ ـ الاسقف : طبقة عليا متوسطة .

٩ ـ رئيس الاساقفة : طبقة عليا متوسطة .

١٠ ـ الكاردينال : طبقة عليا متوسطة أو عليا حسب النسب .

---

(٧)

(١) طالب المعهد الديني = Séminariste

(٢) نائب الخوري أو المرشد = Aumóonier

(٣) خوري الريف = Curé rural

(٤) خوري الحي العمالي في المدينة = Curé de quartier urbain

(٥) خوري الحي في المدينة = Curé de quartier résidentiel

(٦) سيدنا أو الكاهن = Monseigneur ou Chanoine

ومعظم الكهنة من الريف . ولا يترقى الكاهن من درجة الى درجة إلا حسب درجة طاعته للنظام ومحافظته Conformisme وهو ما يسمى بالسيطرة على الذات والمحافظة تعني عدم الخروج على قيم الطبقة العليا وسيطرة الاقلية الحاكمة . ومع ذلك فلا يدخل كثير من الناس سلك الرهبنة، كوسيلة للانتقال الاجتماعي من طبقة الى طبقة ، للبطء الشديد في هذا الانتقال ، ولأن نصف طلبة المعاهد الدينية يتركون سلك الرهبنة في أول الطريق ، وبعد حدوث العنف ، ترك الفلاحون الكنيسة ، واعتبروها جزءاً من الأقلية الحاكمة والبناء الاجتماعي القائم - كالحكومة والجيش ، بل كثيراً ما هاجموا الكهنة في هجومهم على السلطة الممثلة في الجيش والبوليس .

لذلك يرى توريز انه لا بد من نزع ممتلكات الكنيسة من أرض وعقار واموال سائلة في البنوك . لقد عارضت الكنيسة قوانين الاصلاح الزراعي مع أن هذه القوانين في الحقيقة هي مساومة بين الطبقة الحاكمة وبين الطبقات المتوسطة في الريف التي تدعي التقدمية والاصلاح ، وان شئنا الطبقة البورجوازية التي تشتري اراضي كبار الملاك بأثمان عالية يستثمر هؤلاء اموالهم خارج البلاد ، فضلاً عن أن الحد الأعلى للملكية ما زال ألف هكتار(٨) . من الأراضي المزروعة ! في حين ان الاصلاح الزراعي الحقيقي له هدفان : الأول : إعادة توزيع الأراضي على الفلاحين المعدمين للقضاء على الطبقية في الريف ، وزيادة انتاج الأراضي الموزعة بخلق التعاونيات ، لذلك كانت التربية الاجتماعية في الريف جزءاً لا يتجزأ من الاصلاح الزراعي . والثاني اعادة توزيع الدخل القومي على المواطنين دون اخراج جزء منه خارج البلاد ، أو نقله من طبقة الى طبقة دون الوصول الى الطبقات الدنيا . بالرغم من كل هذه العيوب في الاصلاح الزراعي فقد عارضته الكنيسة لأنه سينزع ممتلكاتها من الأرض ، فالكنيسة جزء من الطبقة الحاكمة اقتصادياً وسياسياً ، تخشى من ثورة الفلاحين عليها وهم الذين يكوّنون دولتها الثيوقراطية . ويرى توريز ان نزع املاك الكنيسة بالقوة جزء من تغيير البناء الاجتماعي في امريكا اللاتينية . كما نزعت أملاكها من قبل في أوربا في العصور التاريخية ، في عصر التنوير وفي القرن الماضي .

ولكن هناك الرهبان الثوريين الذين يشعرون بأنهم ينتسبون الى الطبقات الشعبية اكثر من انتسابهم الى الطبقات الحاكمة التي تتمثل فيها الكنيسة والجيش والبوليس والقوى الاقتصادية والاحزاب السياسية ، وهؤلاء الرهبان هم الذين لأجلهم اتهمت السلطة الكنيسة بالشيوعية ! ويرى توريز ان هذا الاتهام ان هو إلا مقدمة لاعلان محاكم التفتيش من جديد ضد الحركات التقدمية

= (٧) معاون الاسقف Evêque conjoint

(٨) أسقف Evêque

(٩) رئيس الاساقفة Archevêque

(١٠) كاردينال Cardinal

(٨) الهكتار ما يعادل نصف فدان

والثورية في امريكا اللاتينية ، فمن الناحية الصورية المحضة التي تودها الكنيسة ، المسيحيون معمدون والشيوعيون لا يعمدون . وتتهم الكنيسة هؤلاء الرهبان بالخروج على السلطة الكنسية أو بالخروج عن العقيدة الرسمية . والحقيقة ان هذه التهم جزء من المكارثية[٩] . ودفاع الطبقة المسيطرة عن نفسها ، فكل طبقة لها نظام في الدفاع ، ونظام الطبقة الحاكمة الممثلة في الكنيسة والدولة هي الاتهام بالشيوعية لكل الحركات الشعبية الثورية التي تود القضاء على هذه الأقلية المسيطرة على ثرواتها . والتاريخ مملوء بأنظمة الدفاع الطبقية ، فالمسيحي في الامبراطورية الرومانية كان خارجاً على القانون ، والثائر في المستعمرات الرومانية كان بربرياً ، والمفكر الحر في العصر الحديث وصف بالالحاد . ان عقلية رجل الكنيسة خاصة اذا كان ذا سلطة ، عقلية اقطاعية ، لأنه يريد أن يملك دون نظر الى مصلحة الجماعة ، وهو ذو عقلية رأسمالية لأنه لا يبحث إلا عن فائدته الخاصة .

لا بد اذن ان تعيد الكنيسة في أمريكا اللاتينية النظر في موقفها . فمن الصعب رؤية قباب عالية مطلاة بالذهب من الداخل ، وبالخارج أطفال يتساقطون جوعاً . هناك الصراع الحاد بين من يملكون كل شيء وبين من لا يملكون شيئاً ، ولا وسط بينهما أو حلاً مؤقتاً . اصبحت الكنيسة في نظر الشعب جزءاً من الاستغلال الواقع عليه . واصبح من الصعب على الرهبان ، وهم ينتمون الى الطبقة الشعبية ، مواجهة طبقتهم ، فقد نظر اليهم الشعب على انهم متواطئون ، يرضون بفتات موائد الأسياد . وفضلاً عن ذلك ترتزق الكنيسة من الشعب ، ويقوم الرهبان بأخذ مصاريف المراسيم والشعائر ، حتى اصبح الدين في نظر الشعب ، كالسلطة ، كلاهما يريد ان ينزع عنه ما تبقى لديه ، في حين ان الايمان لا يتطلب شعائر أو طقوساً . لقد نظم الاتفاق Concordat سنة ١٨٨٧ علاقة الكنيسة بالدولة ، وجعل الدين الوحيد هو الدين الكاثوليكي . والعلمانيون يطالبون الآن بالحرية الدينية . لقد تحددت هذه العلاقة بناء على المصالح المشتركة بين الكنيسة والدولة ، فانحسم النزاع بينهما كقوتين كبيرتين ، وحل الوئام والاتفاق ، كما يحدث في المجتمعات الرأسمالية ، عندما تبحث شركتان لا تقوى كل منهما على منافسة الاخرى واحتكار السوق . ولكن تم هذا الاتفاق على حساب الشعوب ، خاصة على انكار مصالح الطبقات المعدمة . لقد أصبح هذا الاتفاق عند البعض « تابو » Taboa ، لا يمكن المساس به ، مع أنه يجب ان يتغير ، فحالياً هناك كنيسة المعدمين والفقراء التي تعارض كنيسة الاغنياء والمحتكرين ولكن كيف ستتغير ؟ بتغيير البناء الفوقي السياسي أم البناء التحتي الاقتصادي ؟ لا تتغير الكنيسة إلا اذا اصبحت اداة في يد الطبقات الشعبية ، وأحد وسائل نضالها . لقد كانت الكنيسة دائماً مبررة للدولة التي هي موجودة بها ، فكانت رومانية في عصر الامبراطورية الرومانية ، وكان ذلك نهايتها ، عندما استقلت المستعمرات الرومانية ، فكان ذلك استقلالاً ضمنياً عن الكنيسة الرومانية . وكانت ملكية قبل الثورة الفرنسية ،

---

(٩) المكارثية ، هي التيار الذي تزعمه السناتور مكارثي للتحقيق فيما سماه النشاط المعادي لامريكا واتهام كل من تلوح منهم بوادر تقدمية بالشيوعية واضطهادهم ، فالمكارثية هي لون من محاكم التفتيش المعروفة في العصر الوسيط .

وبعد الثورة استقل الناس عنها باستقلالهم عن الملكية ، والآن هي جزء من النظام الرأسمالي في أمريكا اللاتينية ، وهو النظام الآيل للانهيار . فالى أين تمضي الكنيسة بعد ذلك ؟ وفي الخطاب الذي يوجهه توريز الى رئيسه في الكنيسة يعلن ان الكنيسة ان هي إلا سلطة اقتصادية وسياسية معادية للفقراء ، ومعادية للثورة . ان الراهب بأمريكا اللاتينية في نظر الشعوب أقرب الى الساحر بتمتماته وملابسه وكهنوته ، لذلك فإن مهمته التخلي عن كل هذه المظاهر الخارجية ، وان يكون كسائر أفراد الشعب في مظهرهم ومخبرهم . الراهب الحقيقي هو المسيح عندما يصلب ثانية ، أي أنه هو الذي يجعل من حياته تحقيقاً لرسالة . فالراهب في العالم وليس منه ، يعيش مع الآخرين ، يفرح لفرحهم ، ويحزن لحزنهم .

وهنا يحاول توريز تفسير الدين تفسيراً ثورياً ، ويعيد بناء عقائده كما أعاد بناء نظمه ومؤسساته ، فيرى ان المسيحية أساساً تقوم على حب الجار وعلى الاحسان ، ولا يعني ذلك تأسيس ثورة على اساس خلقي ، فالثورة لا تقوم إلا على تحليل اجتماعي للواقع ، والتعرف على البناء الاجتماعي الطبقي . ولكن توريز يحاول هنا أقناع رجال الكنيسة من الرهبان الصغار ، الذين هم أقرب الى الشعب منهم الى الرؤساء الذين يمثلون مصالح الاقلية الحاكمة والطبقة المسيطرة . وحب الجار معناه التضحية من أجله ، وايثاره على النفس ، والاحسان يعني نزع ملكية الفرد ، واعطاء الحق لأصحابه . يحاول توريز اعطاء هاتين الفضيلتين في المسيحية مضموناً ثورياً كأحد الوسائل لنشر الدعوة الثورية في مجتمع ما زال الطابع الغالب عليه هو الطابع التقليدي . بل ويستعمل توريز منهج النص المباشر ، فيذكر للشعب النصوص الدينية التي تحث على الثورة مثل « لو قال أحد انه يحب الله الذي لا يراه ولا يحب جاره فهو كاذب » أو مثل قول المسيح « لقد كنت جائعاً ولم تعطني ما أطعم به ، وكنت ظمآن ولم تعطني ما أروي به ظمئي » . . لقد جعل الوحي الاحسان هو الوصية الأولى ، الاحسان الى الله والاحسان الى الجار . وليس الاحسان هو الصدقة ، بل هو حالة من العطاء والتضحية من أجل الآخر ، سواء كان هذا الآخر هو الله أم الانسان . وفي خدمة الله عن طريق خدمته للانسان . الله هو المجتمع ، وتحليل الواقع الاجتماعي هو اللاهوت الوحيد الممكن . مهمة علم الاجتماع توجيه الابحاث نحو خدمة الله ، اي من اجل المحافظة على مصلحة الجماعة ، فالايمان بالله محافظة على مصلحة الجماعة ، لأن حق الله هو حق الآخر ولقد وضع القانون من أجل الانسان ولم يوضع الانسان من أجل القانون . ان القلق الديني ليسير جنباً لجنب مع القلق الاجتماعي وتوجيه الابحاث نحو خدمة الله ، أي من أجل المحافظة على التحليل المباشر للواقع بعين الحذر ، والحقيقة ان اللاهوت التقليدي وعلم الاجتماع شيء واحد ، لأن اللاهوت هو تحليل للواقع الاجتماعي . وبالتالي يمكن لكثير من المتدينين تغيير احكامهم على العقائد وعلى المجتمع على السواء .

ومع أن توريز يركز في بعض الاحيان على الفضل الإلهي ، وعلى ان هذه الحياة خارج العالم (Surnaturel ما يأتي من فوق الطبيعة) هي في حقيقتها فعل العالم . فإذا كان للانسان بعدان ، فإن

هذين البعدين هما وجود الانسان في التاريخ بين الماضي والمستقبل . واذا كان للشعائر في المسيحية أهمية فإن السلوك الثوري هو الفعل الاجتماعي العريض الذي لا يقتصر على أداء حركة معينة ، في وقت وزمان معينين ، واذا كان الوحي هو حديث الله للانسان ، فإنه يشمل اذن جانبين ، الجانب الدائم ، وهو ما يتناوله علم الاجتماع بأسم البحث عن نظرية ، والجانب الزمني المتغير وهو ما يتناوله ايضاً علم الاجتماع عندما يقوم بتحليل الأوضاع السياسية والاقتصادية . واذا كان الانسان روحاً وديناً وكان اللاهوت التقليدي يتحدث عن انفصال الروح عن البدن ، وتميزها عنه ، فإننا اليوم نفقد عمرنا في البحث عن قهر الروح للموت Immortel في حين ان البدن قاتل Mortel يدفع للموت . واذا كانت الدول فيما بينها تبحث بالعلم عن كيفية تعاونها معاً ، فإن الحوار الحقيقي لا يتم إلا على مستوى الاتفاق على المبادىء العامة التي يمكنها الجمع بين المتفرقات وبذلك يمكننا ان نقول . « ايها العلماء من جميع الايديولوجيات اتحدوا كما قال ماركس ولينين من قبل : « أيها العمال من جميع البلاد اتحدوا » واذا كانت غاية الوحي هي العيش في ملكوت الله أو في ملكوت السماوات فإن هذا الملكوت لا يتحقق إلا على الأرض ، ولا يتحقق إلا بالثورة ، وإلا أصبح مجرد أمل ورجاء عند المعدمين يقوم بعملية تعويض نفسي ، حينئذٍ يكون الدين « أفيون الشعب » . واذا كان للتجسد معنى ، فإنه يعني تحقيق ملكوت السماوات في الأرض ، وتحويل الوحي الى واقع ، والعمل في التاريخ . ولقد اخطأ اللاهوتيون عندما ظنوا أن التجسد واقعة فريدة لا تتكرر ، وحادثة تاريخية ثابتة ، حدثت في زمان معين ومكان معين . التجسد هو حلول الثورة في المجتمع وتطبيق الوحي في التاريخ .

ومن ثم ، فلا خلاف بين الماركسية والمسيحية ، فكلاهما ثورة ، بصرف النظر عن الاساس الفكري لكل منهما . فالثورة هي برنامج عمل لتغيير البناء الاجتماعي ، والمسيحية والماركسية كلاهما برنامج عمل ثوري وكلاهما تغيير للبناء الاجتماعي الطبقي ، لا يهم بعد ذلك ان كانت المسيحية تقوم بهذه الثورة بناء على أمر إلهي ، أو أن الماركسية تقوم بها بناء على ايديولوجية سابقة ، لا يهم الاساس النظري بقدر ما يهم التحقيق العملي ، ولا يهم مصدر الثورة ، بقدر ما يهم تحقيقها بالفعل . فهناك ماركسيات نظرية عديدة ، كما أن هناك إلهيات مسيحية عديدة ، ولكن المهم هو الالتقاء على نفس الهدف وهو القضاء على المجتمع الطبقي واستعمال أسلوب عمل موحد وهو الثورة المسلحة . فالله في المسيحية هو الحياة الخالدة ، و الحياة الخالدة هي حياة العدل : « عندما يبلغ ايماني درجة نقل الجبال وليس لديّ الاحسان فلست شيئاً » . وقد قال المسيح « لو كان أخ أو أخت عرايا ينقصهما طعام كل يوم ، وقال لهما أحد منكم : اذهبا في سلام ، ابحثا عن الدفء وعن الطعام ،ولا تعطيانهما ما هو ضروري للبدن فما الفائدة؟ »، فالايمان بلا عمل هباء. الماركسية والمسيحية شيء واحد ، فاذا حقق المسيحيون الثورة ، فإنهم يقومون بها باعتبارهم مواطنين ، وليس باعتبارهم متدينين بدين خاص وبعقائد محددة ، ثورة يبغون بها الدفاع عن المبادىء الانسانية العامة ولكن قد ينقصهم الأساليب « التكنيكية » لتحقيق ذلك ، اما اذا قام الماركسيون بالثورة ، فإنهم

يقومون بها لأن ذلك قدرهم التاريخي ، خاصة وان لديهم نظرية في العمل الثوري ، وفي التغيرات الاجتماعية ، فهم « تكنيكيون » في الاقتصاد والسياسية ، لذلك كانت تحليلاتهم للواقع الاجتماعي والاقتصادي في البلاد النامية مطابقة للواقع ، ولمتطلبات الجماهير ، لذلك كانت الماركسية عقيدة شعبية يمكنها تجنيد الجماهير ، ويكون حينئذٍ ما يهددها هو الوقوع في القطعية (الدغماطيقية) أو تنفير الجماهير من الأمور النظرية الخالصة التي قد تثير معتقداتها التقليدية ، والتي يصعب عليها فهمها . فاذا حاول فريق ثالث القيام بثورة ، فإنه من الصعب عليه تحقيقها ، لأن الثورة لا تتم إلا بايديولوجية . أو تصور واضح للعالم ، وهو التصور الديني باعتباره ثورة (المسيحية أو الاسلام) أو التصور الاجتماعي باعتباره ثورة (الماركسية) أو سينتهي لا محالة اما الى الميوعة أو الى خدمة السلطة القائمة دون ان يدري . ليس أمام المسيحي خيار ، فهو واقع في الثورة وغارق فيها حتى اذنيه ، فالثورة أمر الهي ، وضرورة اجتماعية . لا يمكنه أن يعارض الثورة . أو أن يقف منها موقف المتفرج بل لا بد ان يشارك فيها ، فهي طريقه الى الحياة الخالدة ، ولا داعي في أن يتشكك في الوسائل المتبعة ، أو في الغايات الفرعية ، فالثورة أمر معقد ، تفرض مسارها ، والواقع قد يند في بعض الاحيان عن احكام الخير والشر ، بل ان المادية الجدلية قد تكون هي الاساس النظري الوحيد ، من أجل تحقيق العمل الثوري ، دون ان يكون الدين بالضرورة أفيون الشعب ، كما لاحظ ذلك أيضاً تولياتي Togliatti في وصيته . الماركسية والمسيحية كلاهما تنظيم شعبي للأغلبية لتحقيق الثورة .

تاسعاً ـ وحدة القوى الثورية :

وينتهي توريز من كل ذلك الى تحقيق حلمه الأخير ، وهو وحدة القوى الثورية ، التي أراد ان يحققها بالفعل في « الجبهة المتحدة للشعب الكولومبي » وتعني وحدة القوى الثورية شيئين : الاول اتفاق جميع هذه القوى على حد أدنى من العمل الثوري ، في برنامج موحد ، ثانياً ضرورة تحقيق ذلك بالثورة المسلحة ، وبالاستيلاء على السلطة ، وقد صاغ توريز هذا البرنامج الموحد في « بيان حركة الوحدة الشعبية » ثم عاد صياعته من جديد في « بيان الجبهة المتحدة للشعب الكولومبي » الموجه لجميع طوائف الشعب ، والى التنظيمات المحلية ، والنقابات والتعاونيات والى كل الغاضبين من الرجال والنساء والاطفال ، والى كل المجاهدين الذين لم ينضموا حتى الآن للأحزاب السياسية ، والى جميع الأحزاب السياسية نفسها التقدمية الليبرالية والمحافظة .

ويبدأ البرنامج بتحديد البواعث التي دفعت الى وضعه وهي : [١٠]

١ ـ القرارات اللازمة الآن من أجل توجيه سياسة الدولة لصالح الجماهير وليس لصالح

---

(١٠) هناك فرق طفيف بين الصياغتين ، الأولى تحتوي على المشروع الذي قدمه توريز للجبهة المتحدة من اجل الاقتراع العام عليه ، والثانية هي النص النهائي الذي تمت عليه الموافقة بالاجماع . وقد وضعنا هذه الفروق بين قوسين وهي في الغالب محذوفة من الصيغة الثانية ، وقد حاولنا اعطاء مضمون البرنامج دون الالتزام بحرفيته .

الأقلية الحاكمة تأتي ممن بيدهم السلطة .

٢ ـ ان من بيدهم السلطة اليوم هي الأقلية الحاكمة ، وهي المسيطرة على الاقتصاد الوطني ، والتي تصدر القرارات السياسية .

٣ ـ ان هذه السلطة لا تأخذ أي قرارات تمس مصالحها الخاصة أو المصالح الاجنبية التي تمثلها أو المرتبطة بها.

٤ ـ ان القرارات المطلوبة من اجل التنمية الاقتصادية والاجتماعية للجماهير تمس بالضرورة مصالح الاقلية الحاكمة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً .

٥ ـ ان هذه الظروف تحتم تغيير بناء السلطة السياسية حتى يمكن للجماهير ان تكون مصدر القرارات .

٦ ـ انه لا توجد في البلاد الآن قوة اجتماعية يمكنها ان تكون أساساً لقوة سياسية جديدة ، لذلك لا بد من تكوين هذه القوة في أسرع وقت .

٧ ـ ان الجماهير الآن ترفض الاحزاب السياسية التقليدية وترفض نظمها القائمة ولكنها لا تملك جهازاً سياسياً يمكنها من الاستيلاء على السلطة .

٨ ـ ان الجهاز السياسي الجديد لا بد أن يقوم على تعداد الاتجاهات Pluralisme كما يجب ان يقوم على الجماهير ، وليس على فرد بعينه حتى لا يقع في معارك الشلل ، أو في الديماغوجية ، أو في عبادة الأشخاص .

أما أهداف « الجبهة المتحدة » فهي الآتية :

١ ـ الإصلاح الزراعي : الأرض لمن يفلحها ، ويجب تعيين مفتشين لاستلام الأرض من كبار الملاك ، وتوزيعها على المزارعين الذين لا يملكون ، وأن تقوم جمعيات تعاونية من أجل عمليات التسليف والتسويق والمساعدات الفنية ، ولا يجوز دفع تعويضات للأرض ، أو شراءها من الملاك ، بل يجب انتزاعها منهم دون تعويض ، ثم تتحول الزراعة من نمط الاستهلاك الى نمط الانتاج .

٢ ـ الاصلاح العمراني : يقوم الاصلاح العمراني على آثار الاصلاح الزراعي وعلى الربط بين التغيرات في الريف وفي المدينة ، كما يوجب ايضاً ان يتحول كل ساكن في منزل بالايجار الى مالك له ، حتى يمكن القضاء على اقطاع العقار ، إلا من يعيشون من التأجير (وللدولة الحق في تغريم كل مالك لا يستفيد من عقاره ، أو لا يحسن استخدامه ، كما أن لها الحق في نزع ملكية الأراضي الخالية وأن تقوم الدولة ببنائها من أجل حل أزمة المساكن) .

٣ ـ (اصلاح المؤسسات : يجب الغاء المؤسسات الحرة وتحويلها الى مؤسسات تعاونية أو

جماعية وذلك بانشاء شركات مساهمة يكون حق ادارتها لكل العاملين بها وليس فقط لكل المساهمين فيها ، مع احترام النقابات العمالية الحرة وحقها في توجيه العمل) .

٤ ـ (التعاونيات : يجب خلق جمعيات تعاونية على جميع المستويات في الادخار ، والانتاج ، والتجارة ، والبناء ، والاستهلاك) .

٥ ـ التخطيط : وضع خطة كاملة للاقتصاد الوطني من اجل التصنيع والتصدير ومنع الاستيراد ودخول القطاع الخاص ضمن الخطة الوطنية للاستثمار ، وتحويل العملات الاجنبية من حق الدولة وحدها ، وتسويق المنتجات في سوق مشترك لدول امريكا اللاتينية .

٦ ـ السياسة الضريبية : وضع ضرائب تصاعدية على كل دخل يزيد على ألف بسوس[١١] شهرياً وهو الحد الأدنى الذي يسمح لعائلة ان تعيش ، الحد الاعلى هو خمسة آلاف ، وكل ما يزيد على ذلك يدخل ضمن الاستثمارات العامة للدولة ، ولا يوجد أي استثناء من الاعفاء من الضرائب ، أو من تحويل زيادة الدخول لصالح الخطة القومية للتنمية .

٧ ـ (السياسة المالية : لا تصدر الدولة أوراقاً مالية إلا من أجل تنمية قطاعات الانتاج التي تقوم على العمليات القصيرة والطويلة الأجل وتكون العملة السائلة على قدر هذه العمليات . وتقوم الدولة بتغطية عملتها عن طريق رصيدها الذهبي ، ويكون هو المقياس في العلاقات المالية الدولية) .

٨ ـ التأميم : تؤمم البنوك والمستشفيات والعيادات الخاصة والمعامل والصيدليات ، وتكون استثمارات الثروات الطبيعية من حق الدولة وحدها . وتقوم الجمعيات التعاونية والشركات الجماعية بأمور المواصلات العامة ، وإلا فإن ذلك يكون من حق الدولة . تكون الصحافة والاذاعة والتليفزيون والسينما تحت اشراف الدولة من أجل مصلحة الجماعة ويكفي التعليم مجاناً لجميع الشعب ، والزامياً حتى التعليم الثانوي أو الفني ، وتوقع العقوبة على الآباء الذين لا يلتزمون بتعليم ابنائهم . وتمول خطة التعليم من الاستثمارات العامة للدولة أم من زيادة الضرائب . وتستثمر الدولة البترول لصالحها ومن أجل الاقتصاد الوطني ، ولا يعطي هذا الحق للشركات الاجنبية إلا اذا اقيمت معامل التكرير داخل البلاد وأن يكون حق الدولة ٨٠٪ من الانتاج (أوليس أقل من ٧٠٪) وان ترجع الشركات الى ملكية الدولة في ظرف عشر سنوات (أو على الأكثر عشرين سنة) وان تقوم الدولة بعملية التوزيع والنقل ، وألا تكون اجور الوطنيين أقل من اجور الاجانب .

٩ ـ العلاقات الدولية ، يكون للدولة علاقات مع جميع بلاد العالم بلا استثناء ، وعلاقات تجارية وثقافية على أساس من الاحترام المتبادل لسيادة كل دولة .

---

(١١) البسوس ما يعادل قرشين صاغ تقريباً .

١٠ ـ الصحة العامة (والتأمينات الاجتماعية) : تقوم الدولة بتأمين اجتماعي وصحي شامل للعاملين بها فمن حق الشعب الرعاية الصحية والاجتماعية ، والتأمين ضد البطالة والمرض والعجز والشيخوخة والموت وتعتبر الدولة العاملين بالصحة العامة موظفين وأن يكون لكل منهم عدد معين من العائلات .

١١ ـ السياسة العائلية : تعاقب الدولة كل الآباء الذين يتركون ابناءهم أو زوجاتهم .

١٢ ـ (الجرائم الاجتماعية الخاضعة للعقوبات : ترك الأسرة ، الربا ، المضاربة ، تهريب رؤوس الأموال ، سحب البضائع من السوق من اجل بيعها بعد ذلك في السوق السوداء ، التهريب ، السب العلني ، التمويه على الرأي العام بالأخبار المكذوبة أو الناقصة أو المغرضة) .

١٣ ـ حقوق المرأة : المرأة مساوية للرجل في النشاط الاقتصادي والسياسي والاجتماعي .

١٤ ـ القوات المسلحة : الخدمة العسكرية اجبارية على المواطنين جميعاً رجالاً ونساء (ابتداء من سن ١٨) وان تكون تكاليف الدفاع عن السيادة الوطنية من الشعب . وان تكون الميزانية طبقاً للمهام الموكولة للقوات المسلحة .

(والهدف الثاني هو تكوين جهاز سياسي متعدد قادر على الاستيلاء على السلطة ويمكن اتباع الآتي :

١ ـ تكوين الحركة من القاعدة الى القمة لضمان تجنيد الشعب والموافقة على هذا البيان .

٢ ـ توزيع البيان لأخذ الموافقة عليه من الأفراد والجماعات والحركات السياسية ٩٠ .

٣ ـ تجميع كل الاتجاهات السياسية الموافقة على البيان تحت اسم « الجبهة المتحدة للحركات الشعبية » .

٤ ـ تكوين جماعات عمل في كل حي وفي كل شارع، وانتخاب رئيس لها ونائب رئيس .

٥ ـ اجتماع رؤساء هذه الجماعات في مناطق من أجل انتخاب جماعة للعاصمة .

٦ ـ اجتماع جماعة العاصمة من أجل اخذ موقف من انتخاب الرئاسة القادمة .

٧ ـ انتخاب لجنة سياسية من ممثلي الاتجاهات السياسية من أجل تضافر الجهود لدعايات الجبهة المتحدة .

٨ ـ يكون الاعتماد في العمل على التنظيمات الشعبية في المجالس المحلية وجمعيات الفلاحين والنقابات والتنظيمات الطلابية والمهنية .

ومن اجل تحقيق هذا البرنامج يدعو توريز لتوحيد جميع القوى الثورية بصرف النظر عن

اتجاهاتهم النظرية ويطالب قوى اليسار بالاتحاد من اجل وحدة العمل الثوري ، والتخلي عن الدغماطيقية والمذهبية والتمسك بالشعارات أو الايديولوجيات المسبقة خاصة وان الشعب يريد ان يعمل اكثر مما يريد أن يدخل في متاهات المنظرين للثورة والمتشدقين بالنظريات التي لا ينتج عنها إلا الفرقة والتشتت وتضييع الجهود . ووجه نداءاته الشهيرة الى الشعب الكولومبي في جريدة « الجبهة المتحدة » ، يعلن فيها عن مواقفه . وأهم موقف له داخل الجبهة هو امتناعه عن التصويت في الانتخابات العامة للرئاسة كنوع من « التكتيك » الثوري ، لتوحيد قوى الثورة ، وتجنب كل ما يفرقها ، وبقاء الجبهة المتحدة حارسة على مصالح الشعب الكولومبي ، وشاهدة على الالاعيب الحزبية ومحافظة منها على نقائها الثوري ، ورفضها للتواطؤ مع السلطة . ويلخص توريز أهم الاسباب التي دعته الى اخذ هذا الموقف في الآتي :

١ ـ يؤدي الانتخاب الى قسمة الشعب الى محافظين وليبراليين ، وكل تقسيم للشعب مضاد لمصالحه .

٢ ـ يوجد الجهاز القائم على الانتخابات في يد الأقلية الحاكمة ، وتجري في مكاتبها ، وبالتالي فإنها ستزيفها .

٣ ـ لن تستطيع الجماعات الثورية التي يقدر لها النجاح في الانتخابات تكوين جبهة معارضة في البرلمان ، وتحقيق أي تغيرات ثورية التي يدر لها النجاح في الانتخابات تكوين جبهة معارضة في البرلمان ، وتحقيق أي تغيرات ثورية بل ان وجودها داخل البرلمان يكون ستاراً للأقلية الحاكمة ، تفعل من وراءه ما تشاء ، ودليلاً لها على ديموقراطية الحكم ، ووجود المعارضة .

٤ ـ تقتضي التربية الثورية الا يقال للشعب ان يحذر من الأقلية الحاكمة ، ثم يطلب منه بالفعل الاختيار بين مرشحيها ، وتعريض نقائه الثوري للامتحان .

٥ ـ يستحسن تخصيص المال والجهد اللذين سيبذلان في الانتخابات لمصلحة الشعب ، وتوحيد القوى الثورية .

٦ ـ حتى لو افترضنا ، بمعجزة ما ، نجاح الجماعات الثورية في الانتخابات وحصولها على الأغلبية ، فإن الاقلية الحاكمة تستطيع تدبير انقلاب للاطاحة بالحكم الثوري ، كما يحدث دائماً في امريكا اللاتينية ، اذ انها تملك القوة العسكرية والاقتصادية التي تمكنها من تدبير هذا الانقلاب ، ولا يوجد حكم واحد في امريكا اللاتينية لم يلطخ يده بدماء الثوار .

لذلك ، على كل القوى الثورية الامتناع عن الدخول في ألاعيب الانتخابات ومظاهر الديموقراطية . وهذا الامتناع ليس موقفاً سلبياً بل هو موقف ايجابي ، لأنه رفض لنظام ومحاربة له ، وهو موقف عسكري لأن الثوار يمكنهم الانقضاض على صناديق الانتخاب وعلى جهاز الدولة ، وهو موقف ثوري لأنه تنظيم للقوى الشعبية ، من اجل الاستيلاء النهائي على السلطة .

ويوجه توريز اخيراً نداءاته الى طوائف الشعب ، الى المسيحيين ، والشيوعيين ، والعسكريين ، والمحايدين ، والنقابيين ، والفلاحين ، والنساء ، والطلبة ، والعاطلين ، والمعتقلين ، السياسيين ، والى الأقلية الحاكمة ، والجبهة المتحدة للشعب ، ورجال العصابات وهو النداء الأخير الذي وجهه توريز الى الشعب الكولومبي[١٢] .

فإلى المسيحيين : لا يكفي حب الجار أو الاحسان لاعطاء الطعام لكل الجوعى ، ولا بد للبحث عن وسائل اكثر فاعلية من اجل اجبار الاقلية الحاكمة على التنازل عن امتيازاتها ، وعلى اخراج رؤوس اموالها واستثمارها داخل البلاد . ولما كان ذلك لن يحدث ، فيجب نزع السلطة من الاقلية الحاكمة كي تكون للأغلبية الفقيرة ، وان يحدث ذلك بسرعة فتلك هي الثورة ، وقد تكون سلمية اذا لم تعارض الاقلية ، وسنلجأ الى العنف اذا ما عارضت ، انها الثورة وحدها التي تعطي الخبز لكل جائع ، والملبس لكل عار ، والدواء لكل مريض ، والعلم لكل امي . ان الثورة ليست جائزة فقط ، بل انها واجبة على كل المسيحيين من اجل القضاء على الطغيان الذي يعتمد فقط على أصوات ٢٠٪ من الناخبين . ولن نلتفت لاخطاء الكنيسة ، فالكنيسة بشر ، والبشر مخطئون ، ولا يطلب الله منا اضاحي أو قرابين ولكنه يطلب علاقات انسانية عادلة « فاذا كنت تقرب قربانك الى المذبح ، وذكرت هناك ان لاخيك عليك شيئاً ، فدع قربانك عند المذبح هناك ، واذهب قبل ذلك فصالح أخاك ، ثم عد فقرب قربانك » .

والى الشيوعيين ، فإنني ثائر باعتباري مواطناً وعالم اجتماع ومسيحياً وراهباً ، والحزب الشيوعي حزب ثوري اصيل ، وبالتالي فلا يمكن ان أكون معادياً للشيوعيين باعتباري مواطناً وراهباً . العداء للشيوعية معناه التواطؤ على استغلال الطبقات المحرومة ، وباعتباري عالم اجتماع ، تقدم التحليلات الماركسية صورة صادقة لحال الفقراء والجوعى والأميين ، وباعتباري مسيحياً ، لا أحكم على الشيوعية حكماً ظالماً وإلا أكون ظالماً ، وباعتباري راهباً ، اجد من الشيوعيين مسيحيين حقيقيين وهم لا يعلمون ذلك . اني اعمل مع الشيوعيين ضد الأقلية الحاكمة عميلة الولايات المتحدة ، ومن أجل استيلاء الطبقة الشعبية على السلطة .

والى العسكريين ، فإنه لا يجب عليهم التوجه للشعب بل ضد أعداء الشعب ، فالجنود ابناء الشعب . لقد ارتضت بعض طبقات الجيش لنفسها مقاسمة الأقلية الحاكمة في الثروات فاشتروا من الولايات المتحدة معدات وأسلحة لقهر الشعب . وقد يحتج البعض منهم بالمحافظة على النظام والدستور وسلامة الوطن ، ولكن الوطن للأغلبية ، والدستور من وضع الاقلية ، وطالما خرقت الاقلية الدستور لأنها نهبت ثروات الشعب ، ولم توفر العمل أو التعليم أو الصحة أو التأمين

---

(١٢) اخذنا نداءات توريز الى العاطلين والمسجونين السياسيين ، والاقلية الحاكمة ، والجبهة المتحدة للشعب من اعمال توريز الجزئية التي تحتوي على النداءات فقط والتي طبعها طلبة جامعة لوفان .

Camilo Tores ed. Vencermos, Heverlee, Belgique.

للطبقات المستغلة ، لقد خرقت الاقلية الدستور بفرضها الاحكام العرفية ، وحصار المدن ، والقبض على المواطنين ، والزج بهم في السجون بلا محاكمة . ان ثروات الشعب كلها في يد أربع وعشرين عائلة فقط ، فليترك الجندي جيش الاقلية ، فإنه سيجد عملاً مع الطبقات الشعبية ، حين تنتصر الثورة ، ويتم تخطيط الاقتصاد الوطني ، ان شرف العسكريين منوط بالدفاع عن الشعب ضد اعدائه . فليتحد الجنود مع طبقات الشعب في الجبهة المتحدة من أجل استيلاء الشعب على السلطة .

والى المحاربين ، لقد كانت نسبة الامتناع عن التصويت ٧٠٪ ، أي ان ثلاثة أرباع الشعب ضد الأقلية الحاكمة ، وليست مع الجبهة المتحدة وهؤلاء هم الثوار الذين لم يتم تنظيمهم بعد في جماعات سياسية أو في الجبهة المتحدة . ولكنهم ثوار يرفضون العشائرية السياسية ، والفرقة الحزبية ، وهم قاعدة الجبهة المتحدة التي صاغت بيانها لهم . فاليهم : ألا يخافوا من اخطاء الحركات الثورية السابقة ، وعليهم ان كان من الصعب احداث الثورة في المدن ، أولاً : الاعتصام بالريف ، ثانياً : ألا يقوم بأي عمل مضاد إلا بعد اقامة تنظيم ريفي يعتمدون عليه .

والى النقابيين : ان تاريخ النضال العمالي سابق على نشأة النقابات ، ولا توجد جماعات منظمة مثل جماعات العمال . ان العمال لهم قدوة على النضال ، ولكن سرعان ما يتحول قادة النقابات الى اوصياء متواطئين مع الأقلية التي تحاول وضع بذور الفتنة بين العمال لتقضي على وحدة الحركة العمالية ، فتصف بعضاً منهم بالشيوعية ! ومع ذلك فإن الجبهة المتحدة تعمل على وحدة النضال العمالي ، وعلى استمراره بالاضرابات ومعارضة الديكتاتورية السياسية أو العسكرية ، واتحاد العمال مع الطلبة هو دعامة النضال الشعبي .

والى الفلاحين: ان الشعب الكولومبي أغلبيته من الفلاحين وهم الذين يعطون بعملهم ٩٠٪ من الدخل القومي ، ومع ذلك فهم لا يستفيدون من نتاج عملهم ، بل يرجع كله الى الاقلية الحاكمة ولمديري البنوك . لذلك نشأ العنف في الريف كوسيلة لاسترداد حقوق الفلاحين ، ولمواجهة عنف السلطة التي تأتمر بأوامر الولايات المتحدة قاهرة الحركات الشعبية في سان دومينغو . فيجتمع الفلاحون في جماعات صغيرة ، خمسة أو عشرة أفراد من أجل تحرير الأرض ، وايواء العمال الثوريين والطلاب .

والى النساء : المرأة الكولومبية متأخرة ، ومتخلفة عن الرجل في المجتمع ، فالمرأة في الطبقات الشعبية ليس لها سوى الاعمال المادية دون أي حق في وجودها الأدبي ، أمية ، تعمل ليل نهار ، والمرأة في الطبقة العمالية لا تتمتع بأية حماية اجتماعية ، كثيراً ما تقوم بأعباء الأسرة اذا ما تعطل الزوج عن العمل ، والمرأة في الطبقة المتوسطة يستغلها رئيسها في العمل ، في المكتب ، أو الشركة ، أو المؤسسة ، اما المرأة في الطبقة العالية ، فإنها تنعم بالحياة الراقية ، وتعيش في الفراغ والبطالة . تعتمد عليها الاقلية حين أعطتها حق الانتخاب . والحقيقة ان المرأة الكولومبية انسان وليس مجرد

وسيلة ، ولديها شعور بأنها مستغلة ، وهي تناضل بطريقها الخاص ، فترفض الدخول في ألاعيب الانتخابات ، وتساعد الرجل الثوري ، فهي قلب الثورة ، ولا يمكن ان تحل مشاكل الاسرة مثل تحديد النسل إلا في مجتمع لا يقوم على القهر أو على التقاليد ، وهو مجتمع الثورة .

والى الطلبة : الطلبة في البلاد النامية جماعة متميزة ، فقد تعلموا في بلد فقير ، ففي كولومبيا ، تسود الامية بنسبة ٦٠٪ ، والحاصلون على الثانوية العامة ٨٪ ، والجامعيون ١٪ . فالطالب متميز في مجتمعه ، كما يتميز الطالب بأن لديه الوسائل التي يستطيع بها تحليل الوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لوطنه ، ويمتاز أيضاً بأنه يمكنه الترقي الاجتماعي نظراً لمؤهلاته ، وبأنه يمكنه العصيان دون ما خوف ، كل هذه الميزات جعلت الطلبة عنصراً هاماً للثورة في امريكا اللاتينية ، فهم عنصر في الاضرابات وفي المنظمات وفي النضال المباشر ، ولكن بعضاً منهم ينقصهم الالتزام التام بالقضايا الوطنية من أجل الحصول على بعض الامتيازات الاجتماعية ، أو يكون عصيانهم انفعالياً ، أو رفضاً تعاملياً . فعلى الطلبة ان يشعروا بدورهم التاريخي في لحظات التطور الحاسمة للبلاد النامية ، لا يكفي ان تكون رسالتهم ثقافية ، فلا وجود للثقافة بلا ثورة خاصة وان الجماهير تتطلع اليهم باعتبارهم الامناء على مصالحها ، وقد يصيبهم الفقر والاضطهاد ، ولكن هذا هو ثمن الثورة ، بتضامنهم مع طبقات الشعب ، العمال والفلاحين .

والى العاطلين : اذا كان هناك عاطلون بالولايات المتحدة ، فما بالنا بالعاطلين في البلاد النامية ؟ ان البطالة احدى سمات البلاد النامية ، وذلك لأن الأقلية الحاكمة تفضل استثمار اموالها في الخارج ، فذلك اكثر امنا وسلاماً لها . فلا توجد صناعات تستوعب الايدي العاملة في المدينة أو المهاجرة من الريف ، وتفضل الأقلية استيراد المنتجات من الولايات المتحدة ، حتى تكون هي المستفيدة من البيع والشراء ، وتعطي ما بقي من المدخرات الوطنية للولايات المتحدة ، لشراء اسلحة لقمع ثورات الطبقات الشعبية . ولا تبيع المنتجات إلا للولايات المتحدة التي احتكرت معظم المنتجات الزراعية في امريكا اللاتينية . تورد البلاد لها مواد ها الأولية وتستورد عربات للطبقة الحاكمة ! فالعاطلون هم ضحية الأقلية الحاكمة عميلة الولايات المتحدة ، لذلك فهم في طليعة الثوار ، من أجل ان تكون السلطة للاغلبية وتزداد المشكلة يوماً بعد يوم عندما تفصل الأقلية الحاكمة مئات العمال عقاباً لهم على اشتراكهم في الاضرابات والمظاهرات وكل ذلك يعني ان ساعة النضال قد حانت .

والى المعتقلين السياسيين : ان الأقلية تعلم أنها لن تترك السلطة إلا بالقوة ، لذلك تعتقل زعماء الحركات الثورية ، وتعذبهم في السجون ، وتقتلهم ، وفي نفس الوقت تعلن أنها تدين اعمال العنف ، ولكن الاقلية المتسلطة لا تستطيع ان تعتقل الشعب الكولومبي كله ، ويكون من واجب قادة الثوار الا يتركوا انفسهم يقتلون ويعذبون ، وأن ينقلوا الثورة من المدن الى الريف ، فهناك يتحرك الفلاحون معهم ، ومع ذلك يمكنهم المقاومة من السجون بمراجعة أفكارهم ، وتحرير نداءاتهم

واعطائها لزملائهم . كما أن من واجبهم اثبات انهم وطنيون شرفاء لسجانيهم ، لكسبهم لقضية الثورة . ان الوسيلة الوحيدة لاطلاق سراح المعتقلين السياسيين هو مزيد من الثورة حتى يأخذ الشعب السلطة .

والى الأقلية الحاكمة : ان مخاطبة من لا يريدون ان يسمعوا أو أن يعقلوا لأمر عصيب ، ومع ذلك فهو واجب لا بد من القيام به . منذ اكثر من مائة وخمسين عاماً قد استولت العشيرة الاقتصادية ، المكونة من بضع عائلات ، على خيرات البلاد ، واستولت على السلطة لصالحها الخاص ، ولكن الشعب لم يعد يثق بهم ، ولا ينتخبهم ، بل كفر بهم ويأس منهم ، وأصر على أخذ مصيره بيده .

والى الشعب الكولومبي يوجه توريز نداءه الاخير ثم يلحق برجال العصابات ويستشهد[١٣] :

« يا شعب كولومبيا !

« منذ سنوات طويلة ، انتظر الفقراء في وطننا اشارة لبدء المعركة لكي يقذفوا بأنفسهم في صراع نهائي مع الأقلية .

ولكن في هذه اللحظات التي وصل فيها الشعب الى آخر درجات اليأس ، وجدت الطبقة الحاكمة باستمرار وسيلة لخداع الشعب ، وتلهيته وتهدئته بصيغ جديدة ، تؤدي دائماً الى نفس الشيء : الألم للشعب ، والنعيم للعشيرة المتميزة !

لقد اغتالت الاقلية الرئيس الذي اختاره الشعب ، والذي وجده في شخص جورجه اليسر جايتان[١٤] . فبينما يطلب الشعب السلام ، تبذر الاقلية بذور العنف في البلاد ، وعندما يلجأ الشعب بدوره الى العنف، ويكوّن عصابات للاستيلاء على السلطة ، تقوم الاقلية بأنقلاب عسكري ، حتى يستسلم رجال العصابات ، لأنهم قد أساؤوا ! وبينما يطالب الشعب بالديموقراطية ، يخدع من جديد بأقتراع عام وجبهة وطنية تفرض عليه ديكتاتورية الاقلية .

والآن ، لم يعد الشعب يثق بشيء . لم يعد الشعب يؤمن بالانتخابات ، يعلم الشعب ان الطرق الشرعية قد استنفدت ، ويعلم الشعب انه لم يعد هناك إلا الكفاح المسلح . لقد يئس الشعب ، وقرر المخاطرة بحياته حتى لا يكون الجيل القادم في كولومبيا جيلاً من العبيد ، حتى

---

(١٣) وجه توريز هذا النداء الى الجيش عندما تصدى اربعون جندياً مسلحين لأربعة آلاف متظاهر في مدينة جيرادو.

(١٤) جورجه اليسر جايتان Jorge E. Gaitan زعيم ليبرالي أغتيل في ٩ ابريل سنة ١٩٤٨ وهو التاريخ الذي بدأت معه حركات العنف فقد قدّم الحزب الليبرالي سنة ١٩٤٦ مرشحين توروباي Turbbay ممثلاً للأقلية وجايتان ممثلاً للأغلبية ، ولكن الذي نجح في الانتخابات المرشح المحافظ هو ماريانو اوسبينا بيرير Mariano Ospina Pecrer بمساعدة بعض العناصر الليبرالية ، والذي قدّم برنامجاً « للوحدة الوطنية » .

يستطيع ابناء الذين هم على استعداد الآن للتضحية بحياتهم أن يجدوا علماً ومنزلاً وغذاء وكساء ، وبوجه خاص كرامة ، وحتى تستطيع الاجيال القادمة من شعب كولومبيا أن يكون لها وطن خاص مستقل عن قوة امريكا الشمالية .

يجب على كل ثوري مخلص ان يعترف بأن الكفاح المسلح هو الطريق الوحيد الباقي . ومع ذلك ينتظر الشعب ان يعطي الزعماء ، بمثلهم وحضورهم ، اشارة بدء المعركة .

اريد ان اقول لشعب كولومبيا ان هذه اللحظة قد حانت ، وإنني لست خائفاً ، فلقد طفت ميادين القرى والمدن ، وسرت من اجل الدعوة الى الوحدة ، وتنظيم الطبقة الشعبية ، من اجل الاستيلاء على السلطة ، وطلبت ان نهب انفسنا من اجل تحقيق هذه الأهداف حتى الموت .

والآن ، كل شيء معد . تريد الاقلية تنظيم ملهاة اخرى اثناء الانتخابات ، بمرشحين يرفضون ثم يقبلون من جديد ، بلجان تضم حزبيين ، وبحركة تجديد تقوم على افكار وعلى شخصيات قديمة خانوا الشعب . يا شعب كولومبيا ، ماذا تنتظر ؟ .

لقد دخلت في الكفاح المسلح ، و من جبال كولومبيا أريد أن استمر في النضال ، والسلاح في يدي حتى يستولي الشعب على السلطة . لقد التحقت « بجيش التحرير الوطني » لأنني وجدت لديه نفس المثل التي في « القاعدة المتحدة » وجدت لديه الرغبة لتحقيق الوحدة من القاعدة قاعدة الفلاحين ، دون فروق دينية ، أو احزاب تقليدية ، ولم أجد لديه أي نية للصراع مع العناصر الثورية ، لأي قطاع أو حركة أو حزب ، ولم أجد لديه أية ديكتاتورية ، بل وجدت حركة تحاول تحرير الشعب من استغلال الأقليات والاستعمار . ولن تضع الاسلحة طالما ان السلطة بأكملها ليست في يد الشعب . وتقبل ، بهذه الأهداف ، بيان « الجبهة المتحدة » .

يجب علينا جميعاً ، أيها المواطنون في كولومبيا أن نجهز للحرب وسيبرز شيئاً فشيئاً قادة رجال العصابات ، في كل ركن من اركان البلاد . وانتظاراً لهذه اللحظة ، يجب ان نأخذ حذرنا . يجب جمع الاسلحة والمؤن ، وتطوير تدريب رجال العصابات ، والحديث مع اكثر الناس تعاطفاً معهم ، وجمع الملابس والأدوية والمواد التموينية ، والاستعداد لصراع طويل الأجل .

ولنوجه للعدو ضربات صغيرة يكون الانتصار فيها مؤكداً ، ولنمتحن كل من يدعون انهم ثوار ، ولا نكفن عن العمل ولنصبرن . ففي الحرب الطويلة ، يجب ان يعمل الجميع في لحظة محددة . المهم ان الثورة ، في هذه اللحظة المعينة ، تجد الجميع مستعدين جاهزين . وليس من الضروري ان يقوم الجميع بكل شيء ، بل يجب ان نقسم العمل ، فيكون انصار الجبهة المتحدة في طليعة المبادرة والعمل ، فلنصبر ولننتظر ولنؤمن بالنصر النهائي .

يجب ان يتحول كفاح الشعب الى كفاح وطني ، ولقد بدأناه منذ وقت مبكر لأن اليوم طويل .

يا شعب كولومبيا ! لا تنسى ان تستجيب لنداء الشعب والثورة !

يا أنصار الجبهة المتحدة ! فلنجعل من أوامرنا واقعاً !

من اجل وحدة الطبقة الشعبية حتى الموت !

من اجل تنظيم الطبقة الشعبية حتى الموت!

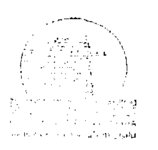
من أجل استيلاء الطبقة الشعبية على السلطة حتى الموت !

حتى الموت ! لأننا قررنا الاستمرار حتى الموت !

حتى النصر لأن شعباً يناضل حتى الموت يحصل دائماً على النصر !

حتى النصر النهائي ، فلنطع أوامر جيش التحرير الوطني !

لن نرجع خطوة الى الوراء!*



(*) ترجمنا هذا النداء الاخير حرفياً.

الفهرس

أولاً ـ رسالة الفكر
١ ـ رسالة الفكر ١١
٢ ـ دور المفكر في البلاد النامية (أشكال التعبير) ٢٥
ثانياً ـ الأصالة والمعاصرة
١ ـ الأصالة والمعاصرة ٤٩
٢ ـ موقفنا الحضاري ٥٤
ثالثاً ـ الأصالة والتقليد
١ ـ ثقافتنا المعاصرة بين الأصالة والتقليد ٦١
٢ ـ التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر ٧٨
رابعاً ـ الاصلاح والنهضة
١ ـ جمال الدين الأفغاني ١٠١
٢ ـ التفكير الديني وازدواجية الشخصية ١١٩
خامساً ـ الدين والاشتراكية
١ ـ الايديولوجية والدين ١٣٧
٢ ـ جارودي في مصر ١٥٥
سادساً ـ نظرية التفسير
١ ـ هل لدينا نظرية في التفسير ١٧٥
٢ ـ أيهما أسبق: نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟ ١٧٩
٣ ـ عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟ ١٨٣
سابعاً ـ ثقافة الجماهير
١ ـ عن اللامبالاة، بحث فلسفي ١٨٩
٢ ـ القرف، تحليل لبعض التجارب الشعورية ٢٠٦
ثامناً ـ الجامعة والعمل الوطني
١ ـ رسالة الجامعة ٢١٩
٢ ـ مناهج التدريس والعلاقات الداخلية في جامعاتنا ٢٣٧
٣ ـ الطلبة والمشاركة في العمل الوطني ٢٤٠
٤ ـ برنامج شباب أعضاء هيئة التدريس ٢٤٢
تاسعاً ـ أدب المعركة
١ ـ قرأت العدد الماضي من الآداب ٢٤٩
٢ ـ المثقفون والشيخ امام ٢٦٠
٣ ـ الشعب ومؤسساته ٢٦٥
٤ ـ الابعاد الحقيقية للمعركة ٢٧٧
٥ ـ الفلاح في الامثال العامية ٢٨٣
عاشراً ـ الدين والثورة في أمريكا اللاتينية ـ كاميليو توريز، القديس الثائر ـ ٢٩٧

صدر للمؤلف عن دار التنوير

١ ــ التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، بيروت ١٩٨١.
٢ ــ في فكرنا المعاصر، بيروت ١٩٨١.
٣ ــ في الفكر الغربي المعاصر، بيروت ١٩٨٢.
٤ ــ دراسات اسلامية، بيروت ١٩٨٢.
٥ ــ لسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق، بيروت ١٩٨١.
٦ ــ نماذج من الفلسفة المسيحية، ترجمة وتقديم وتعليق، بيروت ١٩٨١.
٧ ــ سارتر: تعالي الأنا موجود، ترجمة وتقديم وتعليق، بيروت ١٩٨٢.

للمؤلف بالفرنسية والانجليزية

1 - Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondement de la Compréhension, elm Usul al-Fiqh, Le Caire, 1965.

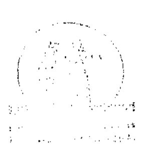
2 - L'Exégèse de la Phenoménologie, l'état actuel de la méthode phenoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965), Le Caire, 1980.

3 - La Phenoménologie de l'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle a partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1981 (sous-press).

4 - Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1977.

في فكرنا المعاصر

الاصلاح (. . .) هو الثورة الدائمة أو هو الثورة العلمية ، مع أن مهمة الاصلاح سلبية محضة ، إذ يتجه نحو القديم ويعيد بناءه على أساس علمي او يطوره بحيث ينصب في تيار العصر ويكون جزءاً من حركة الواقع . الاصلاح هو شرط الثورة إذ لا تقوم الثورة على رواسب الماضي وإلا وضعت طبقة من الفكر الجديد على مخزون قديم ، وظلت الشخصية الوطنية مزدوجة الطابع (كما هو الحال في الماركسية والكاثوليكية في بولندا) حتى ينتهي الأمر اما لثورة القديم على الجديد والقضاء عليه نهائياً والبقاء في التخلف ومحو كل امل في التطور ، واما [illegible] للقديم نهائياً واعتبار القديم جزءاً من التاريخ أو فترة عابرة في تاريخ [illegible] ([illegible] الكمالية في تركيا) . مهمة الاصلاح تطوير القديم واحالة [illegible] المجتمعات [illegible] مهمة الاصلاح تحويل [illegible]



في فكرنا المعاصر

* حسن حنفي: في فكرنا المعاصر.
* الطبعة العربية الثانية، ١٩٨٣.

* الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر.

ص. ب ٦٤٩٩-١١٣ بيروت-لبنان.
الصنوبرة-أول نزلة اللبان-بناية عساف.

قضايا معاصرة

١

في فكرنا المعاصر

د. حسن حنفي

